



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

سلسلة الدراسات الحضارية

الاجتهاد عند المذاهب الإسلاميّة

دراسة تحليليّة حول مدارس الاجتهاد ومناهجه وأدواره

تأليف: مصطفى جعفر پيشه فرد

الشيخ مصطفى جعفر پيشه فرد

ولدَ في إيران في مدينة أصفهان، وتلقّى دراساته الأوّليّة فيها، ثمّ انتقل إلى مدينة قم والتحق بحوزتها وتابع دراساته العليا في الفقه والأصول والفلسفة، تولّى تدريس الفقه والأصول في عدد من معاهد قم ومدارسها، ونشر في عدد من المجلات العلميّة في ميدان تخصّصه، له عدد من الكتب، منها:

- پيشينه نظرى ولايت فقيه (الأبعاد والخلفيّات النظرية لولاية الفقيه)، ٢٠٠١.
- چالشهاى فكرى نظريه ولايت فقيه (التحدّيات الفكرية لنظريّة ولاية الفقيه)، ٢٠٠٢.
- منصب امامت جمعه در حكومت اسلامى (منصب إمامة الجمعة في الدولة الإسلاميّة)، ٢٠٠٣.

الاجتهاد

عند المذاهب الإسلامية

مصطفى جعفر پيشه فرد

الاجتهاد

عند المذاهب الإسلامية

(دراسة تحليليّة حول

مدارس الاجتهاد ومناهجه وأدواره)



المؤلّف: مصطفى جعفر پيشه فرد
الكتاب: الاجتهاد عند المذاهب الإسلامية: دراسة تحليلية حول مدارس الاجتهاد ومناهجه وأدواره
المراجعة والتقويم: فريق مركز الحضارة
الإخراج: محمد حمدان
تصميم الغلاف: حسين موسى
الطبعة الأولى: بيروت، 2011
ISBN:978-9953-538-90-7



I Jtihadin Islamic schools
a comparative study

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن قناعات واتجاهات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

Center of civilization
for the development of Islamic thought

بناية ماميا ـ أتوستراد حافظ الأسد خلف الفنتزي وورلد بئر حسن ـ بيروت
هاتف: 826233 (9611) ـ فاكس: 820387 (9611)
info@hadaraweb.com
www.hadaraweb.com

الفهرس

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

كلمة المركز

الاجتهاد هو بذل الجهد الذي يقوم به الفقيه المتخصّص لاكتشاف الحكم الشرعيّ من مصادره المقرّرة، التي هي الكتاب والسنّة والعقل والإجماع. وفي هذه الحدود تتّفق المدارس الإسلاميّة الاجتهادية. وتتّفق هذه المدارس على كثير من قواعد التعامل مع هذه المصادر، وكيفيّة فهمها. ولكنّها مع هذا الاتفاق تختلف حول بعض القواعد والضوابط الاجتهاديّة، ما يجعل المقارنة بين هذه المدارس عملية كبيرة الجدوى لتطوير التواصل وإزالة سوء الفهم المتبادل بين المسلمين ومدارسهم الاجتهادية والفقهية. وقد حصر الشيخ مصطفى جعفر يشه جهوده لمعالجة المدارس الاجتهادية في الفقه الإسلامي، في دراسة تجمع بين المقارنة والعرض دون إصرار على الانتصار لمدرسة على أخرى. ولسنا ندّعي ولا المؤلف نفسه يدّعي أنّ الكتاب فريد في بابه، فقد كتبت العشرات من الدراسات المماثلة في الموضوع نفسه؛ ولكنّ لهذا الكتاب امتيازات دعتنا في مركز

الحضارة إلى تبنّيه ونشره في سلسلة الدراسات الحضاريّة. وفي الختام نأمل أن يجد القارئ في هذا الكتاب ما وجدناه، وأن يحظى الكتاب واختيارنا إياه برضاه. والله من وراء القصد.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
بيروت، 2011.

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على حبيبه وصفيّه من خلقه، نبيّنا محمّد وآله الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهّرهم تطهيراً.

الباب الأوّل

مدارس الاجتهاد ومناهجه
وأدواره عند أهل السنّة

الفصل الأول

بيان المبادئ التصورية لهذا البحث

التمهيد:

في مقام البحث حول «مدارس الاجتهاد ومناهجه» لا بدَّ قبل الدخول في صلب البحث من توضيح المبادئ التصورية لهذا العنوان وتعريف المفاهيم المندرجة تحته، لأنّ ضرورة المقام تقتضي ذلك؛ حيث إنه في ضوء توضيح المقصود من الألفاظ المندرجة في العنوان سوف يظهر المراد من السؤال مورد البحث وبالتالي تبيين الأهداف الملزمة والموجبة له. أضف إلى ذلك أنّ عنوان البحث هو من العناوين الجديدة التي لم يُصنَّف حولها مؤلف بشكل مستقل وإن أمكن اصطياد جذوره من بين ثنايا الكتب المدوّنة المرتبطة بالفقه وأصوله، لاسيّما المؤلفات المختصّة بالاجتهاد وأطواره وتاريخه. حيث إنّ تعريف الاجتهاد والمناهج والمذاهب وغير ذلك من المفاهيم المرتبطة بالموضوع وتبيين مغزاها في اللغة والاصطلاح يرفع الكثير من الإبهامات ويحول دون سوء الفهم والوقوع في كثيرٍ

من الأخطاء التي يمكن أن يقع فيها الباحث نتيجة عدم وضوح المفاهيم المرتبطة بالبحث.

وعلى هذا، فسوف يقع الكلام في الفصل الأول في مباحث عدة.

المبحث الأول

تعريف الاجتهاد

1 ـ الاجتهاد لغةً:

الاجتهاد: مصدر من باب الافتعال وهو مأخوذ من الجهد ـ بالفتح أو الضم ـ بمعنى الطاقة، تقول: إجهَد جَهدَك. وقيل: الجَهد (بالفتح) المشقّة، والجُهد (بالضم) الطاقة[1]. وعليه: فالاجتهاد هو بذل الوسع والطاقة سواء أخذناه من الجَهْد (بالفتح) أو الجُهد (بالضم)؛ وذلك لأنّ بذل الطاقة لا يخلو من مشقة وهما أمران متلازمان[2] ولا يكون الاجتهاد إلا في ما فيه الكلفة والمشقة. وقد

---

(1) ابن منظور، **لسان العرب**، ج2، ص 395؛ ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج1، ص486؛ الخليل ابن أحمد الفراهيدي، **ترتيب كتاب العين**، ج1، ص325؛ **موسوعة الفقه الإسلامي المقارن**، ج4 ـ 3، ص5.

(2) السيد الخوئي، **التنقيح من شرح العروة الوثقى**، موسوعة الإمام الخوئي، ج1، ص8؛ علي محمد معوض وعادل أحمد عبدالموجود، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ج1، ص 359.

تكرّر لفظ «الاجتهاد» في الأحاديث المرويّة عن أهل البيت (ع) بنفس هذا المعنى.

فمنها: ما رُوي في الكافي مسنداً إلى أبي بصير قال: قال رجل لأبي جعفر (ع): إنّي ضعيف العمل، قليل الصيام؛ ولكنّي أرجو أن لا آكل إلّا حلالاً. قال: فقال له: «أيّ الاجتهاد أفضل من عفّة بطن وفرج»[1].

ومنها؛ ما في النهج عن أمير المومنين (ع): «**فَعَلَيْكُمْ بِالْجِدِّ والاجتهاد، والتَّأَهُّبِ، وَالاستعداد، والتَّزَوُّدِ فِي مَنْزِلِ الزَّادِ**»[2].

ومنها: ما جاء في النهج، أيضاً، عن أمير المؤمنين (ع) في كتاب له (ع) إلى عامله عثمان بن حنيف الأنصاري:

«**أَلا وإِنَّ لِكُلِّ مَأْمُومٍ إِمَاماً، يَقْتَدِي بِهِ ويَسْتَضِيءُ بِنُورِ عِلْمِهِ، أَلا وَإِنَّ إِمَامَكُمْ قَدِ اكْتَفَى مِنْ دُنْيَاهُ بِطِمْرَيْهِ، ومِنْ طُعْمِهِ بِقُرْصَيْهِ. أَلا وَإِنَّكُمْ لا تَقْدِرُونَ عَلَى ذلِكَ، وَلكِنْ أَعِينُونِي بِوَرَعٍ وَاجْتِهَادٍ، وَعِفَّةٍ وَسَدَادٍ**»[3]. إلى غير ذلك من الروايات العديدة المروية عن الأئمّة المعصومين (ع) التي استعمل لفظ الاجتهاد فيها بمعناه اللغوي أي: بذل الوسع والطاقة.

ولا يخفى أن لفظ الاجتهاد قد ورد بنفس ذلك المعنى اللغوي في الأحاديث المروّية عن أهل السنّة، أيضاً، كما روى مسلم في صحيحه عن عائشة، قالت: «كان رسول الله (ص) يجتهد في العشر الأواخر ما لا يجتهد في [غيرها]»[4].

---

(1) الكليني، **الأصول من الكافي**، ج2، باب العفة، ح4، ص79.

(2) **نهج البلاغة**، تحقيق الدكتور صبحي الصالح، خطبة 230، ص352.

(3) المصدر نفسه، كتاب 45، ص 417.

(4) **صحيح مسلم**، كتاب الاعتكاف، ح8؛ مرتضى العسكري، **معالم المدرستين**، ج2، ص 29.

وروي عنه (ص): «صلّوا عليّ واجتهدوا في الدعاء»[1]. وأيضاً، روي عنه (ص): «فضل العالم على المجتهد مئة درجة»[2]. أي المجتهد في العبادة.

فنعرف من خلال هذه الموارد أنّ مدلول الاجتهاد المستعمل فيه هذا اللفظ هو مفهومه اللغوي نفسه الذي مرّ ذكره.

2 ـ الاجتهاد اصطلاحاً:

أمّا في الاصطلاح فالاجتهاد يطلق على عدّة معان:

الأول: القياس الفقهي

قال الشافعي في الرسالة: «فما القياس؟ أهو الاجتهاد أم هما مفترقان؟ قلت: هما اسمان لمعنى واحد»[3].

أقول: القياس، ـ كما سيأتي البحث عنه ـ هو عبارة عن حمل معلوم على معلوم أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من حكم أو صفة[4]. والقياس بهذا المعنى يقال له في المنطق التمثيل[5].

---

(1) **سنن النسائي**، ج1، ص190؛ مرتضى العسكري، **معالم المدرستين**، ج2، ص 2.

(2) **سنن الدارمي**، ج1، ص100؛ مرتضى العسكري، **معالم المدرستين**، ج2، ص 28.

(3) الشافعي، **الرسالة**، ص477؛ محمد الخضري بك، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ص141؛ محمد تقي الحكيم، **الأصول العامة للفقه المقارن**، ص289 و545.

(4) الشوكاني، **إرشاد الفحول**، ص198؛ ابن خلدون، **المقدمة**، ص453؛ محمد تقي الحكيم، **الأصول العامة للفقه المقارن**، ص 290.

(5) محمد رضا المظفر، **المنطق**، ص301 ـ 299.

الثاني: العمل بالرأي والتفكير الشخصي

المصطلح الثاني للاجتهاد هو عبارة عن بذل الجهد للتوصل إلى الحكم في واقعة لا نصّ فيها، بالتفكير واستخدام الوسائل المختلفة من قياس أو استحسان أو مصالح مرسلة أو ترجيحات عقليّة ظنية للاستنباط بها، في ما لا نصّ فيه[1].

والفرق بين المصطلحين المتقدمين للاجتهاد هو أن المعنى الأوّل، أي القياس، أخصّ من المعنى الثاني الذي يدل على مطلق العمل بالرأي والنظر.

وما ينبغي ذكره في هذا المقام هو أنّ العمل بالرأي كما يسمّى بالاجتهاد، كذلك يسمّى بالتأويل. قال ابن حزم: «أبو الغادية (قاتل عمّار) متأوّل مجتهد مخطئ باغٍ عليه، مأجور أجراً واحداً وليس هذا كقتلة عثمان؛ لأنهم لا مجال لهم للاجتهاد في قتله»[2].

وقال أيضاً: «لا خلاف بين أحد من الأمّة في أن عبد الرحمن ابن ملجم لم يقتل علياً، إلا متأولاً مجتهداً مقدّراً أنه على صوابٍ»[3].

فالعمل بالرأي تارة يسمّى عند فقهاء أهل السنّة بالتأويل وتارة بالاجتهاد[4].

---

(1) عبد الوهاب خلاف، **مصادر التشريع الإسلامي في ما لا نصّ فيه**، ص 7؛ **موسوعة الفقه الإسلامي، طبقاً لمذهب أهل البيت** (ع)، ج1، ص 19.

(2) ابن حزم، **المحلّى**، ج 4، ص 161؛ مرتضى العسكري، **معالم المدرستين**، ج2، ص79 ـ 78.

(3) ابن حزم، **المحلّى**، ج10، ص484؛ مرتضى العسكري، **معالم المدرستين**، ج2، ص79.

(4) مرتضى العسكري، المصدر نفسه، ص83 ـ 80.

وتسمية القياس والعمل بالرأي بالاجتهاد المصطلح عليه في فقه الجمهور، أساسه عبارة عن اعتبار الرأي والتفكير الشخصي؛ فالفقيه، حيث لا يجد النص، يرجع إلى تفكيره الخاصّ؛ والاجتهاد بهذا المعنى يعتبر دليلاً من أدلة الفقه ومصدراً من مصادره، كالكتاب والسنّة؛ وقد نادت بهذا المعنى للاجتهاد مدارس كبيرة في الفقه السنّي.

قال الشهيد الصدر: «تتبّع كلمة «الاجتهاد» يدلّ على أنّ الكلمة حملت هذا المعنى (العمل بالرأي) وكانت تستخدم للتعبير عنه منذ عصر الأئمة إلى القرن السابع، فالروايات المأثورة[1] عن أئمة أهل البيت (ع) تذمّ الاجتهاد، وتريد به ذلك المبدأ الفقهي الذي يتخذ من التفكير الشخصي مصدراً من مصادر الحكم»[2].

وبالجملة: إن المصطلح الأول للاجتهاد المعتبر عند مدارس كثيرة من جمهور المسلمين وخاصة في مدرسة أبي حنيفة، والمصطلح الثاني الذي ينظر إليه أكثر فقهاء السنّة بعين الاعتبار، لا حجيّة ولا اعتبار لهما في مذهب أهل البيت (ع) والاجتهاد المذموم والباطل في فقههم هو أحد هذين المعنيين.

الثالث: استكشاف الحكم من أدلّة الشرع

المصطلح الثالث للاجتهاد هو عبارة عن استكشاف الحكم الشرعي من أدلته، وهو بهذا المعنى لا يكون مصدراً من مصادر التشريع، ولا دليلاً على الحكم الشرعي، بخلاف المصطلحين

---

(1) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج18، أبواب صفات القاضي، رقم6، باب «عدم جواز القضاء والحكم بالرأي والاجتهاد والمقاييس ونحوها من الاستنباطات الظنية في نفس الأحكام الشرعية»، ص20.

(2) الشهيد الصدر، **المعالم الجديدة**، ص39.

السابقين، وإنما هو عبارة عن استنباط الحكم الشرعي من أدلته. والاجتهاد بهذا المعنى قد عرّف في المذاهب والمدارس الفقهية المختلفة بعدّة تعريفات، نذكر في ما يلي أهمّها:

1 ـ ورد عن ابن الحاجب والعلّامة الحلّي تعريفهما للاجتهاد بأنّه: «استفراغ الوسع لتحصيل الظن بالحكم الشرعي»[1]. وعن الآمدي تعريفه إيّاه بأنه: «استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعيّة على وجه يحسّ من النفس العجز عن المزيد فيه»[2].

وأُورِد عليه:

أولاً: إنه غير منعكس؛ لأنّ الظن المأخوذ فيه يشمل الظنون غير المعتبرة التي لم يتم الدليل على حجيتها شرعاً، فإنّ فقهاء الإسلام عموماً ومن جميع المذاهب، حتى الآخذين بالظنون القياسية والاستحسانية، إنما يعملون بها لكونها من الظنون المعتبرة التي قام الدليل الشرعي بحسب اعتقادهم على اعتبارها.

ثانياً: إنه غير مطّرد؛ لأن الدليل على الحكم الشرعي ليس منحصراً بالظن، فهو تفسير بالأخص ولا يشمل غيره من العلم بالحكم وغيره ممّا اعتبر من الأدلّة التعبديّة التي لا تفيد الظن، ولو نوعاً، كأصالة البراءة وأصالة الطهارة وأصالة الحلّية.

وبالجملة فالتعريف غير مانع وغير جامع[3].

---

(1) الآخوند الخراساني، **كفاية الأصول**، الخاتمة، ص528؛ علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ج1، ص365.

(2) محمد تقي الحكيم، **الأصول العامة للفقه المقارن**، ص244 ـ 543؛ السيّد الخوئي، **التنقيح في شرح العروة الوثقى**، ج1، ص 8 ـ 9.

(3) الآخوند الخراساني، **كفاية الأصول**، ص529.

2 ـ ويعرِّف الغزالي الاجتهاد بأنه: «بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بالأحكام الشرعيّة بحيث يحس في نفسه بالعجز من مزيد طلب»[1]، وعن الخضري إنّه: «بذل الفقيه وسعه في طلب العلم بالأحكام الشرعية»[2].

أقول: مضافاً إلى ما يرد على تعريف الغزالي من أنه دوريّ، حيث إنه أخذ المجتهد في تعريف الاجتهاد، أنه لو أريد من العلم الوارد في هذا التعريف، خصوص العلم الوجداني، وأريد من الحكم الشرعي خصوص الحكم الواقعي، فالتعريف غير مطّرد؛ لعدم شموله الأحكام الظاهرية التي يقوم الفقيه باستنباطها اعتماداً على الأمارات والأصول العملية، وأما لو أريد من العلم الأعم من الوجداني والتعبّدي ومن الحكم الأعم من الواقعي والظاهري، فلا إشكال عليه من هذه الجهة، ويقع سليماً عمّا أورد عليه: «من أنّه محتاج إلى ضميمة كلمة الوظائف لتشمل كل ما يتصل بوظائف المجتهدين من عمليات الاستنباط»[3]. فإنه يمكن أن يقال: بأنه لو أريد من الحكم الشرعي الأعَم من الواقعي والظاهري فالحكم الظاهري لا يختص بمفاد الظنون المعتبرة والأمارات، بل يشمل ما يستفاد من الأصول العمليّة المتصلة بوظائف المجتهدين ولا فرق بين الأمارات والأصول العمليّة من هذه الجهة[4].

3 ـ وجاء عن الميرزا القمي تعريفه للاجتهاد بأنه: «استفراغ

---

(1) علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ج1، ص 365.

(2) محمد الخضري، **أصول الفقه**، ص357؛ محمد تقي الحكيم، **الأصول العامة للفقه المقارن**، ص544.

(3) محمد تقي الحكيم، **الأصول العامة للفقه المقارن**، ص545 ـ 544.

(4) انظر: الشهيد الصدر، **دروس في علم الأصول**، الحلقة الثانية، ص27.

الوسع في تحصيل الحكم الشرعي الفرعي من أدلّته لمن عرف الأدلّة وأحوالها وكان له القوة القدسية التي يتمكن بها من مطلق ردّ الفرع إلى الأصل»[1].

وجاء عن الفقهاء المعاصرين تعريفهم للاجتهاد بأنه: «ملكة يُقْتَدر بها على استنباط الأحكام الشرعية»[2].

أقول: ما ذكره القمي في ذيل تعريفه من ردّ الفرع إلى الأصل، إشارة إلى ما روي عن أئمة أهل البيت (ع) قولهم: «علينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع»[3].

وأمّا ما أُورِد على هذا التعريف بأن «الاجتهاد الذي يعدّ عدلاً للتقليد والاحتياط ليس هو بمعنى الملكة وإنّما معناه تحصيل الحجة على الحكم الشرعي بالفعل، أعني العمل والاستنباط الخارجيين، وأن ملكة الاجتهاد غير ملكة السخاوة والشجاعة ونحوهما من الملكات، إذ الملكة في مثلهما إنما تتحقق بالعمل وبالمزاولة وهذا بخلاف ملكة الاجتهاد لأنها تتوقف على جملة من المبادىء والعلوم وبعد تعلّمها تحصل له ملكة الاستنباط وإن لم يتصد للاستنباط، فإذن العمل أي الاستنباط متأخر عن الملكة»[4]. فيمكن أن يجاب عنه:

أولاً: لا فرق في الواقع بين ملكة الشجاعة والسخاء وغيرهما من الملكات وبين ملكة الاجتهاد، فكما أن تحقق تلك الملكات يحتاج إلى العمل والمزاولة، فكذلك ملكة الاجتهاد أيضاً، فإنها مما

---

(1) المحقّق القمي، **قوانين الأصول**، مبحث الاجتهاد والتقليد، ج2، ص 101؛ رضا إسلامي، **مدخل علم فقه (مدخل إلى علم الفقه)**، ص50.

(2) آية الله الخوئي، المصدر نفسه، ص94.

(3) الشيخ الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، باب 6، من أبواب صفات القاضي، ح52.

(4) السيد الخوئي، **التنقيح في شرح العروة الوثقى**، ج1، ص9 ـ 10.

يتوقف على العمل والممارسة، مضافاً إلى توقفها على تعلّم المبادىء والعلوم، ومجرد تعلّم المبادئ من الصرف والنحو وأصول الفقه وغير ذلك لا يوجب تحقق ملكة الاجتهاد والاستنباط. وأمّا إذا تحققت بعد تعلّم المبادئ وبعد الإقدام والعمل، فإنه يصدق على صاحب الملكة أنه مجتهد وإن لم يباشر عمليّة الاستنباط فعلاً.

نعم لا يترتب على نفس هذه الملكة الأمن من العقاب الناتج عن التقصير في معرفة الأحكام إلّا إذا اشتغل بالاستنباط.

ثانياً: إنّ ذكر قيد «الحجة» في تعريف الاجتهاد على ما ذكره صاحب الكفاية وأيده المحقق الخوئي في قوله: «تحصيل الحجة على الحكم الشرعي» هو قيد زائد مستدرك؛ لأن الاجتهاد هو استفراغ الوسع في تحصيل نفس الحكم الشرعي، ومن المعلوم أن تحصيل الحكم الشرعي لا يمكن أن يتحقق إلّا بالحجة المعتبرة شرعاً، فعلى هذا يكون ذكر كلمة «الحجة» في التعريف أمراً زائداً غير محتاج إليه.

والذي يسهّل الخطب أن الاجتهاد يقع تارة وصفاً لقوة الاستنباط والقدرة على تحصيل الحكم الشرعي مثل ما يقال: «بلغ زيد إلى ذروة الاجتهاد» فحينئذٍ يمكن أن يعرف بالملكة، وتارة يطلق على نفس عمليّة الاستنباط ومباشرة تحصيل الحكم الشرعي مثل ما يقال: اجتهد زيد، أو اجتهاده في المسألة كذا، فحينئذٍ لا يمكن أن يعرف الاجتهاد بمجرد الملكة والقدرة على الاستنباط.

فالحق أن الاجتهاد كما عرّفه السيّد الخوئي يكون على معنيين: الاجتهاد بمعنى الملكة والقدرة على الاستنباط، والاجتهاد بمعنى عمليّة الاستنباط[1].

---

(1) السيد الخوئي، **التنقيح في شرح العروة الوثقى**، ج1، ص15.

والجدير بالذكر، أن كلّ التعاريف التي مرّ ذكرها، هي تعاريف لفظيّة، تقع في جواب السؤال بـ (ما) الشارحة، وليست واقعة في جواب السؤال بـ (ما) الحقيقيّة، فإنها ليست في مقام بيان حدّ الاجتهاد أو رسمه، بل هي في مقام شرح المصطلح، كما ورد في «كفاية» صاحب الكفاية[1].

فالأنسب أن يقال في تعريف الاجتهاد: إنه ملكة يُقتَدَر بها على استفراغ الوسع في تحصيل الحكم الشرعي، أو إنه عبارة عن استفراغ الوسع في تحصيل الحكم الشرعي. وعلى كلّ تقدير، فالفرق بين الاجتهاد بمعنى القياس والعمل بالرأي (أي المعنيين الأوّلين) وبين الاجتهاد بمعنى استنباط الحكم الشرعي واستخراجه من الأدلّة، فرق جوهريّ، فإنّه على الأولين يكون بمعنى الذوق الشخصي والرأي الخاص للمجتهد فيكون مصدراً للحكم الشرعي في عرض المصادر الأخرى من الكتاب والسنة والإجماع وغيرها؛ بينما على الثالث لا يكون الاجتهاد مصدراً ومنبعاً للحكم، بل هو نفس عمليّة تحصيل المجتهد للعلم بالحكم من الأدلة المعتبرة والحجج الشرعيّة فالمصدر هو الأدلة، وليس تفكير المجتهد.

وعلى هذا، فالذي نجده في روايات الأئمة المعصومين (ع) وفي كلمات العلماء المتقدمين من تابعيهم، كالصدوق والمفيد والسيد المرتضى والشيخ الطوسي وغيرهم (رحمهم الله) من ذمّ الاجتهاد والقول ببطلانه وأن الإماميّة لا يجوز عندهم العمل بالرأي والاجتهاد وأن القياس والاجتهاد ليسا بدليلين ومحظور استعمالهما، إلى غير ذلك من التعابير الواردة في مقام الردّ على الاجتهاد والحكم عليه، فالمراد به إنما هو خصوص المصطلحين الأولين للاجتهاد، وأما

---

(1) انظر: الآخوند الخراساني، **كفاية الأصول**، ص529 ـ 528.

الاجتهاد بالمعني الثالث والذي هو عبارة عن عمليّة الاستنباط فلا إشكال فيه، وجوازه بل وجوبه من البديهيات والضروريات التي لا غبار عليها[1]. فإن الاجتهاد في نفسه واجب نفسي كفائي من أجل وجوب الحصول على الأحكام الشرعية. وبالنسبة إلى كل مكلف هو واجب تخييري على سبيل منع الخلوّ، فإن المكلف بالنسبة إلى تحصيل الحكم الشرعي يجب عليه إما أن يكون مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً[2].

ثم إن هذا المعنى الثالث للاجتهاد هو مدار الكلام في موضوع بحثنا عن «مدارس الاجتهاد ومناهجه» وأما البحث عن القياس والعمل بالرأي وحجيّتهما وعدمها فموكول إلى البحث عن المذاهب والمدارس الفقهية المختلفة، فإن الاختلاف بين المذاهب الفقهية بالنسبة إلى حجية الرأي والقياس كبير جداً، وسنشير إلى هذا الاختلاف، إن شاء الله، في مجال البحث عن المنهج الاجتهادي لكل مذهب.

أمور ينبغي التنبيه عليها:

بعد تعيين المراد من «الاجتهاد» وبيان مدلوله في هذا المقام، ينبغي التنبيه على عدة أمور:

الأمر الأول: أركان الاجتهاد

أركان الاجتهاد ومقوماته التي لا تتحقق ماهيته إلا بها، كما هو الظاهر، أربعةٌ[3]:

---

(1) انظر: الشهيد الصدر، **المعالم الجديدة**، ص44 ـ 39؛ **موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت** (ع)، ج1، ص21 ـ 19.

(2) السيد الخوئي، **التنقيح في شرح العروة الوثقى**، ج1، ص 47 ـ 46.

(3) علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ج1، ص 359.

الركن الأول: المجتهِد الذي يمارس عمليّة الاستنباط لتحصيل الحكم الشرعي.

الركن الثاني: المجتهَد فيه؛ أي الحكم الشرعي المجهول الذي يقوم المجتهِد باستفراغ وسعه لتحصيله وكشفه.

الركن الثالث: الأدّلة والحجج التي تكون مصدراً للكشف عن الحكم، والتي ببركتها يستطيع المجتهد تحصيل الحكم وإسناده إلى الشارع.

الركن الرابع: عمليّة الاجتهاد والاستنباط التي يُقدم عليها المجتهد بالاتكال على الملكة والقدرة الموجودة لديه للكشف عن الحكم الشرعي المجهول من الأدلّة.

والبحث المستوفى حول هذه الأركان ومميزاتها وأقسامها موكول إلى محلّه.

الأمر الثاني: الاجتهاد وحدود دائرته

إنّ ما يجب التأكيد عليه هو أن حدود الاجتهاد وشعاعه ومصبه وموضوعه هو الحكم الشرعي والمسائل الفقهية.

وبعبارة أخرى: إن «المجتهَد فيه» في الاجتهاد بالمصطلح الفقهي هو عبارة عن الفروع الفقهية والأحكام الشرعيّة المرتبطة بتكاليف العباد في مختلف مجالاتها، من العبادات والسياسات والمعاملات ووظائفهم الشرعيّة، الفردية منها والاجتماعية. وهذا كما يشمل الاجتهاد في الفروع الفقهية، كذلك يشمل الاجتهاد في أصول الفقه، وأمّا الاجتهاد في أصول الدين وما يرتبط بالعقائد الدينيّة، من التوحيد والنّبوة والمعاد وما إلى ذلك، فهو خارج عن محلّ البحث في هذا المقام، وإنما يتولى البحث عنها العلوم المرتبطة بها كعلم الكلام والفلسفة.

وما يجب التأكيد عليه هنا هو أن الاجتهاد الفقهي الذي يعبِّر عنه بسرّ حياة المجتمع الإسلامي عبر الزمن، من عصر ظهور الإسلام إلى يوم القيامة، لا يختص بشأن دون شأن، بل له مجال واسع يعم جميع الشؤون المرتبطة بالبشر. ووظيفة المجتهد، هي القيام بعملية الاستنباط من أجل اكتشاف الحكم الشرعي في نطاق العبادات والمسائل المرتبطة بحياة الإنسان الفردية، كذلك من وظيفته التصدي لتحصيل الوظائف الشرعيّة للعباد والأحكام المختصة بهم في المجالات الأخرى من الأمور الاجتماعيّة والسياسيّة وغير ذلك ممّا له صلة بحياة الإنسان، وهذه الخاصية للاجتهاد تجعله غير منحصر بزمان دون زمان ومكان دون مكان، وهذه المنزلة الرفيعة للاجتهاد هي التي أدت بالشهيد مطهري إلى وصفه بأنه معجزة الإسلام، وهي التي دعت ابن سينا إلى القول بلزوم بوجود مجتهد في كلّ زمان، وهي التي أدت بالبعض إلى القول في شأنه وأهمّيته بأنّه القوّة المحركة للإسلام[1].

الأمر الثالث: أقسام الاجتهاد

للاجتهاد، باعتبارات مختلفة، تقسيمات متفاوتة، كتقسيمه إلى الخاطئ والمصيب، أو تقسيمه إلى المتجزي والمطلق، وتقسيمه إلى العقلي والشرعي. وهناك تقسيم آخر للاجتهاد، بلحاظ مراتب المجتهدين، وهو بهذا اللحاظ ينقسم إلى القسمين الآتيين:

الأول: الاجتهاد المستقل: وهو أن يجتهد الفقيه في استخراج منهاج له في اجتهاده، على نحو يكون مستقلاً في منهاجه، وفي

---

(1) انظر: الشهيد مطهري، **إسلام ومقتضيات زمان (الإسلام ومقتضيات العصر)**، اجتهاد وتفقه در دين، ص135 ـ 129؛ محمد إقبال لاهوري، **إحياء فكر دينيّ در إسلام** (تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام)، ص204 ـ 167.

استخراج الأحكام على وفق هذا المنهاج، كاجتهاد أئمة المذاهب الأربعة[1].

الثاني: الاجتهاد المقيّد: وهو أن يجتهد في إطار مذهب معيّن وفق أصول الاجتهاد التي قرّرها إمام ذلك المذهب. وهذا القسم بدوره ينقسم إلى أربعة أقسامٍ:

ألف ـ الاجتهاد في المذهب:

وهو أن يجتهد الفقيه المنتسب إلى مذهب معيّن وفق أصول ذلك المذهب، ومع ذلك قد يخالف مذهب زعيمه في بعض الأحكام الفرعية، ومن هؤلاء الحسن ابن زياد من المذهب الحنفي، والمازني من المذهب الشافعي.

ب ـ الاجتهاد في المسائل التي لا رواية فيها:

إذا لم يُرْوَ عن إمام المذهب شيء في المسألة فالمجتهد المقيد يجتهد وفق الأصول المجعولة من قبل إمام المذهب، وبالقياس على ما اجتهد فيه من الفروع، ومن أمثلة هؤلاء الكرخي من المذهب الحنفي، وابن رشد من المذهب المالكي، والغزالي من المذهب الشافعي.

ج ـ اجتهاد أهل التخريج:

هو الاجتهاد الذي لا يتجاوز تفسير قول مجمل من أقوال إمام مذهبه أو تعيين وجه معيّن لحكم ذهب إليه إمام مذهبه يحتمل وجهين، ويكون إليه المرجع في إزالة الخفاء والغموض عن بعض

---

(1) محمد أبو زهرة، **الإمام الصادق (ع)**، ص357؛ محمد تقي الحكيم، **الأصول العامة للفقه المقارن**، ص571.

أقوال الأئمة وأحكامهم، ومن هؤلاء الجصاص من علماء المذهب الحنفي.

د ـ اجتهاد أهل الترجيح:

ويراد به الموازنة بين ما روي عن أئمتهم من الروايات المختلفة، وترجيح بعضها على بعض، من جهة الرواية أو من جهة الدراية. كأن يقول المجتهد: هذا أصح رواية أو هذا أوفق للقياس. ومن هؤلاء القدوري من علماء الحنفية[1].

ثم إنه لا يخفى أن في تقسيم الاجتهاد إلى المستقل والمقيد، نوعاً من المسامحة وعدم الدقة، فإن هذا التقسيم أشبه بتقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره؛ لأن المجتهد المقيد بمذهب خاص، هو في الواقع مقلد لإمام ذلك المذهب، وإن أطلق عليه لقب المجتهد تسامحاً؛ لأنه لا ينتهي باستنباطه إلى حكم شرعي جديد غير الحكم الذي قال به إمام مذهبه، بل غاية ما ينتهي إليه هو رأي إمامه، وإلا فمع انتهائه إلى الحكم الشرعي وقيام الحجة لديه لا يسوغ له التقيّد التقليد بأصول مذهبه والسير ضمن إطاره الخاص، وربما اختلف مع إمام المذهب في أصل من الأصول، فما الذي يصنعه إذ ذاك؟ فهو يقلد إمام مذهبه ولا يخرج عن إطاره.

وأما ما توهم «من أن اجتهاد الشيعة ليس من قبيل الاجتهاد المطلق؛ لأن المجتهد الشيعي يسير في اجتهاده على خط مرسوم لا يعدوه ولا يبتعد عنه يُمنة ولا يُسرة»[2] فهو ناشئ من الغفلة عن دور

---

(1) عبد الوهاب خلاف، **خلاصة التشريع الإسلامي**، ص343 ـ 342؛ محمد تقي الحكيم، **الأصول العامة للفقه المقارن**، ص572 ـ 571.

(2) محمد أبو زهرة، **الإمام الصادق (ع)**، ص 540؛ محمد تقي الحكيم، **الأصول العامة للفقه المقارن**، ص574.

الإمام ووظيفته لدى الشيعة، والذي يبدو هو أن المتوهم يرى أنّ أئمة أهل البيت (ع) مجتهدون في كل ما يأتون به، وحسابهم حساب بقيّة أئمة المذاهب، مع أن الشيعة يرونهم المصدر الثاني للتشريع بعد الكتاب الكريم؛ ولذلك اعتبروا أن ما يأتون به هو من السنة. فهم من هذه الناحية كالنبي (ص) والفارق بينهم وبين النبي هو: أن النبي (ص) يتلقى الوحي، والأئمة (ع) يتلقون ما يوحى به إلى النبي (ص) من طريقه[1].

الأمر الرابع: الأخبارية والاجتهاد

بعد ذكر المعاني المختلفة لمصطلح الاجتهاد ومدلوله، وبعد تحديد محلّ البحث الفعليّ، يجب أن ننبّه على أنه يدخل في موضوع بحثنا جميع المناهج والمذاهب الفقهية، من العامّة والخاصّة والمحدّث والأخباري والأصولي، فكما أنّ الأصولي مجتهد له منهج خاصّ في طريق تحصيل الحكم الشرعي، فكذلك الأخباري فهو، أيضاً، مجتهد وله طريقة خاصّة في استنباط الحكم الشرعي. وأما ما ينسب إلى المدرسة الأخبارية من القول بنفي الاجتهاد وحرمته، فهو صحيح إذا كان المراد من هذا القول العمل بالرأي والقياس وما شابهه، وذلك أن النزاع الرئيسي بين المدرسة الأصولية والأخبارية منحصر في بعض أدلة التشريع ومصادره، كالعقل والاجماع والرجوع إلى ظواهر الكتاب، وإلا فالأخباري، أيضاً، لا بد له عند استكشاف الحكم الشرعي من أن يتمتّع بملكة، يستطيع بها أن يرجع إلى الكتاب والسنة، ليستطيع أن يستنبط منهما الحكم الشرعي، وكما قال الشيخ كاشف الغطاء: «الأخبارية إن لم يجتهدوا في المقدمات التي يتوقف عليها فهم الأخبار، فقد خرجوا عن طريقة الإمامية،

---

(1) محمد تقي الحكيم، **الأصول العامة للفقه المقارن**، ص576 ـ 574.

فالمجتهد أخباري عند التحقيق والأخباري مجتهد بعد النظر الدقيق»[1].

وقال صاحب الكفاية بعد تعريفه الاجتهاد ومدلوله:

«لا وجه لتأبّي الأخباري عن الاجتهاد بهذا المعنى (أي استفراغ الوسع لتحصيل الحجّة على الحكم الشرعي) فإنه لا محيص عنه كما لا يخفى، غاية الأمر له أن ينازع في حجّية بعض ما يقول الأصولي باعتباره ويمنع عنها، وهو غير ضائر بالاتفاق على صحّة الاجتهاد بذاك المعنى، ضرورة أنه ربما يقع بين الأخباريين كما وقع بينهم وبين الأصوليين»[2].

وعلى هذا فالبحث عن منهج الأخبارية ومذهبهم في الاستنباط يدخل في نطاق بحثنا، كما تدخل أيضاً سائر المناهج والمدارس الفقهية والأصولّية، والبحث عن صحّة الاجتهاد وجوازه بالمعنى الثالث المجمع عليه عند جميع المذاهب والمدارس الفقهية الإسلامية.

---

(1) الشيخ جعفر كاشف الغطاء، **الحق المبين**، ص 3.

(2) الآخوند الخراساني، **كفاية الأصول**، ص 529.

المبحث الثاني

التعريف بالمنهج

1 ـ المنهج لغةً:

المنهج والمنهاج جمعه المناهج من النهج. ومعنى النهج الطريق الواضح، يقال: نهج الأمر وأنهج أي وضح، طريق نهج: بيّن واضح وسبيل منهج: كنهج ومنهج الطريق: وَضحُه والمنهاج: كالمنهج[1]. وفي دعاء العهد: «وَعَجِّلْ فَرَجَهُ، وَسَهِّلْ مَخْرَجَهُ، وَأَوْسِعْ مَنْهَجَهُ». وفي الدعاء السيفي الصغير المعروف بدعاء القاموس: «وَسَهِّلْ لي مَناهِجَ الْوُصْلَةِ والْوُصُولِ. . . ونَوِّرْ قَلْبي وَسِرّي بِالْاطِّلاعِ عَلى مَناهِجِ مَساعيكَ»[2]. وقوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً﴾. [المائدة/ 48] فالشرعة والشريعة واحد وهي الطريقة

---

(1) ابن منظور، **لسان العرب**، ج14، ص300؛ الطريحي، **مجمع البحرين**، ج2، ص333؛ الزمخشري، **أساس البلاغة**، ص474.

(2) عباس القمي، **مفاتيح الجنان**، الباب الثالث من الفصل العاشر، والباب الأول من الفصل السادس.

الظاهرة، وفي الأصل، هي الطريق إلى الماء، شبّه بها الدين؛ لأنه طريق إلى ما هو سبب الحياة الأ بدّيّة، ومنهاجاً أي سبيلاً واضحاً وقيل: المنهاج الطريق المستمر وقيل: الشرعة ابتداء الطريق، والمنهاج الطريق المستقيم. وهذه الألفاظ إذا تكررت فلزيادة الفائدة[1].

وفي نهج البلاغة: «**فَهُوَ أَبْلَجُ** (الإسلام) **الْمَنَاهِجِ**» أي أشدّ الطرق وضوحاً وأيضاً فيه: «**إِنِّي لَعَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي، وَمِنْهَاجٍ مِنْ نَبِيِّي، وَإِنِّي لَعَلَى الطَّرِيقِ الْوَاضِحِ**» وأيضاً فيه: «**وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِنِ اتَّبَعْتُمُ الدَّاعِيَ لَكُمْ، سَلَكَ بِكُمْ مِنْهَاجَ الرَّسُولِ**»[2].

وعلى هذا، فالمدلول اللغوي لكلمة المنهج، وموارد استعمالها في العرف والكتاب والسنّة هو الطريق الظاهر الواضح.

2 ـ المنهج اصطلاحاً:

كان الكلام بحسب الوضع اللغوي والاستعمال العرفي، وأمّا على المستوى العلمي الاصطلاحى فالمنهج يستعمل قريباً من معناه اللغوي ولا تفاوت جوهرياً بينهما.

وقد يعرّف المنهج في البحوث العلميّة بأنّه:

«فنّ التنظيم الصحيح لسلسلة الأفكار العديدة، إما من أجل

---

(1) الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، ص 506؛ محمد رضا المشهدي، **تفسير كنز الدقائق**، ج4، ص134 ـ 133؛ الشيخ الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، ج3، ص545 ـ 544؛ الشيخ الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، ج3، ص202.

(2) **نهج البلاغة**، خطبة 106، ص153، خطبة 97، ص142، خطبة 166، ص241.

الكشف عن الحقيقة، حين نكون جاهلين بها، وإمّا من أجل البرهنة عليها للآخرين، حين نكون عارفين بها»[1].

وهذا التعريف غير مطّرد وغير جامع؛ لأجل اختصاصه بالعلوم المبنية على الفكر والنظر؛ ولذلك ينبغي أن يقال في توضيح هذا اللفظ في البحوث العلمية: إن المنهج في العلوم الذي يعبّر عنه في اللغة الفارسيّة بـ (روش وشيوه) وباللغّة الانجليزية بـ(method) هو عبارة عن السبك والأسلوب الخاص الذي يسلكه صاحب كل فرع من الفروع العلمية للتوصل إلى النتائج المرجوّة والغاية المطلوبة، فإنّ لكل فرع من الفروع العلمية أسلوباً وطريقة خاصة للتحقيق والتعليم والتعلّم يقال له منهجه الذي يختلف عن منهج سائر العلوم. فمنهج بعض العلوم استقرائي أو تجريبي وبعضها استدلالي وبرهاني، فأسلوب البحث الفلسفي يختلف عن أسلوب البحث الفيزيائي والكيميائي، وسبك الشعر يختلف عن سبك الطبّ، كما أنّ العلوم الأدبية لها أسلوب خاص، لا يمكن نيل الغاية المطلوبة منها، إلّا بالسلوك على نهجها الخاص والالتزام به.

وعلى هذا الأساس، فبالإمكان تقسيم العلوم بلحاظ مناهجها إلى العلوم العقليّة والنقلية والتجريبية، فالمنهج على اختلاف أنواعه ومجالاته عبارة عن عمليّة تنظيميّة، تسير وفق ترتيب منطقي، يتلاءم وطبيعة البحث، وبذلك يظهر أن «علم الفقه»، بما أنه فرع من العلوم الإسلاميّة، له منهج خاص، لا بدَّ للطالب أن يراعيه للتوصل إلى الغاية المرجوّة منه.

وكما أنّ لكل فرع من الفروع العلميّة منهجاً خاصاً للتحقيق،

---

(1) خضر، عبد الفتاح، **أزمة البحث العلمي في العالم العربي**، ص25؛ عبد الوهاب إبراهيم، **منهج البحث في الفقه الإسلامي**، ص25.

فلربّما يتشعّب هذا المنهج الرئيس والأصلي في ذلك العلم إلى شعب مختلفة وأقسام متفاوته. مثلاً: إنّ علم «الطبّ» له منهج خاصّ، ومع ذلك نجد أنه في نفس علم الطبّ توجد مناهج مختلفة، كالطب النباتي والطب الكيمياوي، وغير ذلك من مناهج البحث الطبي.

ونظير علم الطب، فإن علم الفقه، له منهج خاصّ، ففي دائرة منهجه توجد مناهج مختلفة، يتفاوت كلّ منها عن غيره في المنهجيّة والسلوك العلمي، وهذا هو المراد مما ورد في عنوان بحثنا «مناهج الاجتهاد» فالهدف الأساس من البحث هو التعرّف على المناهج المرتبطة بالاجتهاد واستنباط الأحكام وتمييز كلّ منها عن غيره.

المبحث الثالث

التعريف بالمدارس والمذاهب

1 ـ المدرسة لغةً

المدرسة من درس والدال والراء والسين أصل واحد، يدلّ على خَفاء وخفض وعفاءٍ. فالدرس الطريق الخفيّ. يقال: درس المنزل، عفا ومن باب الدرس: الثوب الخلق[1]. ومنه: درست السورة أي حفظتها. وفي الحديث: تدارسوا القرآن، أي اقرأوه وتعهدوه لئلا تنسوه، وأصل الدراسة: الرياضة والتعهد للشيء[2].

وقوله تعالى: ﴿وَدَرَسُواْ مَا فِيهِۗ﴾ [**الأعراف/١٦٩**] أي قرأوا ما فيه. ودراستهم قراءتهم. ودرس الكتاب للحفظ، كرّر قراءته درساً ودراسة[3].

---

(1) ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج2، ص267.

(2) ابن منظور، **لسان العرب**، ج4، ص330 ـ 329.

(3) الطريحي، **مجمع البحرين**، ج4، ص70 ـ 69؛ الزمخشري، **أساس البلاغة**، ص29.

وفي المصباح المنير: «المدرسة بفتح الميم موضع الدرس ومدارس اليهود كنيستهم والجمع مداريس مثل مفتاح ومفاتيح»[1].

وفي أقرب الموارد: «المدرسة الموضع الذي تتعلّم فيه الطلبة والموضع الذي يقرأ فيه القرآن وغيره»[2].

أقول: بناءً على ما ذكره أئمة اللغة، إن المدرسة تدل على الموضع والمكان الممهّد للتعلم والتعليم ومن الجدير بالذكر أنّ كلمة المعهد، أيضاً، ربما يراد منها موضع التعليم، فمعهد اللغات مثلاً هو الموضع الذي تُعلّم فيه اللغة.

2 ـ المدارس اصطلاحاً

شاع في البحوث العلمية استعمال لفظ المدرسة من قبيل ما يقال: المدارس الفلسفيّة أو المدارس الفقهية، كمدرسة أهل الحديث، أو مدرسة أهل الرأي، وهكذا بالنسبة إلى سائر أنواع العلوم. ففي هذه الاستعمالات ليس المراد من المدرسة معناها الحقيقي أي المكان الخاصّ الذي يدرس ويتعلَّم فيه الأدب أو الفقه أو الفلسفه، بل المراد منها، بقرينة الإضافة، مجموعة من الآراء والمباني المجتمعة التي جُمِعت في إطار واحد وابتدعها واخترعها رئيس تلك المدرسة والتزم بها واعتقدها تابعوه، فيطلق على هذه المجموعة المرتبطة بفرع من الفروع العلمية أو الدينيّة أو الفلسفيّة إلى غير ذلك بأنها: مدرسة كذا أو مذهب كذا. وهذا الاستعمال في الواقع يكون من المجاز والكناية بالقياس إلى المعنى اللغوي.

---

(1) الفيّومي، **المصباح المنير**، ج1، ص232.

(2) سعيد الخوري الشرتوني، **أقرب الموارد**، ج2، ص194 ـ 193.

3 ـ المذهب لغةً واصطلاحاً

المذهب لغةً من ذهب، بمعنى سار ومرّ، وذهاب الشيء أي مضيّه يقال: ذهب يذهب ذهاباً وذهوباً ومذهباً وذهب مذهباً حسناً[1].

وأما في الاصطلاح، فهو عبارة عن المعتقد الذي يذهب إليه شخص أو جماعة ويتبنونه فعلاً، فيقولون تمذهب بالمذهب، أي اتّبعه وهو أكثر ما يستعمل في الأديان وقد يستعمل في غيرها من مطلق الآراء كقولهم: ولهم في المسألة مذاهب شتّى وأيضاً قد يكون بمعنى الطريقة. وعلى هذا فالمعنى المصطلح للمذهب قريب من المعنى الاصطلاحي للمدرسة، غير أنّ المذهب أكثر ما يستعمل في الأديان، وبالأخص إذا وجِد لهذا الفكر الدينيّ مناصرون ومتابعون يتبعون سبيله ويعتقدون به. وبهذا يمكن أن يفرّق بينه وبين لفظ المدرسة بأن المدرسة تستعمل غالباً في مطلق الرأي والنظر وإن لم يكن لها تابع أو ناصر أو كان لها تابعون أو ناصرون ولكنهم كانوا قليلين، وهذا بخلاف المذهب فإنّ وجود التابع والمتبع في الأكثر شرط وقيد لازم للاستعمال. ثم لا يخفي أنه يوجد في هذا المجال أيضاً، ألفاظ أخرى كالفرقة والنحلة والملة، وهي بحسب المعنى قريبة من معنى المذهب والمدرسة وإن كان لفظ «الملة» يستعمل بالنسبة إلى أهل الديانات ولفظ «النحلة» يستعمل لغيرهم من أهل الأهواء والآراء كالدهرية عبدة الكواكب والأوثان[2].

---

(1) ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج2، ص362؛ الزمخشري، **أساس البلاغة**، ص146؛ الفيومي، **المصباح المنير**، ج1، ص 255؛ الشرتوني، **أقرب الموارد**، ج2، ص 310.

(2) الشرتوني، **أقرب الموارد**، ج2، ص 362؛ أبو الفتوح الشهرستاني، **الملل والنحل**، ص2؛ جعفر السبحاني، **الملل والنحل**، ج1، ص11 ـ 10.

المبحث الرابع

التعريف بالمناهج والمدارس والمذاهب الاجتهادية

بعد الفراغ من تعريف الاجتهاد وبيان سائر الألفاظ الأخرى المرتبطة بالبحث، وبيان أن المراد من مصطلح اجتهاد هو: استفراغ الوسع لتحصيل الحكم الشرعي أو هو: عبارة عن الملكة والاقتدار عليه؛ يقع الكلام في بيان المراد من التركيب في عنوان البحث، أعني «مناهج الاجتهاد» و«مدارس الاجتهاد» و«مذاهب الاجتهاد».
فنقول: إنّ بيان الفرق بين هذه التعابِير، وإن كان مشكلاً في الغاية فكثيراً ما يستعمل كل منها مكان الآخر ويراد منها معنى واحدٌ، مثلاً يقال: مذهب الشافعي في الاجتهاد، أو مدرسة أبي حنيفة في الاجتهاد، أو منهج المالكي في الاجتهاد، ويراد منها معنى واحد وكما يقال: مذهب أهل البيت، أو مدرسة أهل البيت ومنهجهم في الاجتهاد، لكن مع ذلك كله، فلربما يمكن أن يفرّق بين هذه التعابير أو يمكن المصالحة، إن جاز التعبير، من خلال أمورٍ عدة:

الأمر الأول

الفرق بين مناهج الاجتهاد ومدارسه

الفرق بين «مناهج الاجتهاد» و«مدارس الاجتهاد» يمكن أن يتضح من خلال تقسيم المناهج إلى القسمين التاليين:

أ ـ المناهج التي يكون منشأ اختلافها راجعاً إلى اختلاف الأصول والمباني:

الاختلاف في المباني وتفاوت الآراء في الأصول والمصادر من الأمور التي تشاهد بوضوح في عمليّة الاجتهاد، وهذا الاختلاف يؤثر في منهج الاجتهاد واتخاذ الطريقة المتبعة للاستنباط، فالمجتهد الذي يلتزم مثلاً بالقياس أو يرى الاستحسان من المصادر المعتبرة لاستنباط الحكم الشرعي، سوف يختلف منهجه تبعاً لذلك، عن منهج من يرى بطلانهما وعدم جواز الاعتماد عليهما في ذلك، لأنّ صاحب المنهج الأول يرجع عند فقدان النص المعتبر إلى القياس والاستحسان، بينما نجد صاحب المنهج الثاني يرجع في مثل تلك الحالة إلى الأصول العملية، فالاختلاف في المنهج هنا ينشأ من الاختلاف في المباني.

ب ـ المناهج التي يكون منشأ اختلافها راجعاً إلى الاختلاف في نفس المنهج:

قد يكون الاختلاف بين منهجين أو أكثر راجعاً أحياناً إلى الاختلاف في نفس المنهج على الرغم من اشتراك هذه المناهج في جلّ الأصول والمباني أو كلها، فقد تجد مجتهداً يعتمد في الاستنباط منهجاً معيّناً، يختلف عن المنهج الذي يعتمده المجتهد

الآخر، فمثلاً تجد أحدهما يعتمد في منهجه حين يتصدّى لاستنباط حكم شرعي معيّن، أولاً على مراجعة أقوال الفقهاء في المسألة واستقرائها، ثم يفحص عن أدلّة كل قولٍ منها ويناقشه إلى أن ينتهي إلى الفتوى واتخاذ الرأي المناسب في المسألة، بينما تجد مجتهداً ثانياً يعتمد في منهجه على الرجوع إلى الأدلة مباشرة مع غض النظر عن الأقوال الموجودة في المسألة، إذ أنه لا يرى أيّ مبرّر أو ضرورة للرجوع إلى آراء غيره. بينما تجد مجتهداً ثالثاً يعتمد في منهجه ابتداءً على تأسيس الأصل في المسألة للرجوع إليه عند الشك وعدم تكافؤ الأدلة لاتخاذ الرأي وإصدار الفتوى، بينما لا يرى المجتهد الآخر لا ضرورةً لتأسيس الأصل ابتداءً. إلى غير ذلك من المناهج الفقهية التي ستأتي الإشاره إلى بعضها في طيّ المباحث. والنكتة المهمة في هذا المجال هي تأكيد أنّ هذا القسم من المناهج لا ينشأ من الاختلاف في المباني والمبادئ الرئيسية، بل أكثر ما يمكن أن يستند إليه مثل هذا التفاوت، هو نفس المنهج والطريقة المتخذة للاستنباط.

الأمر الثاني

الفرق بين المدارس والمذاهب

في مقام ذكر الاختلاف بين «المدارس والمذاهب» يمكن أن يقال: إنّ الفرق بينهما إنما هو من جهة العموم والخصوص، حيث إن المذهب أعم من المدرسة؛ لأنّ هناك عاملين رئيسيين يوجبان ظهور المذاهب المتعدّدة: أحدهما وهو الأهم: وجود المؤيّد، وثانيهما: التعمق وتوسعة الخلاف في الأصول والمباني الأساسية. فالمدرسة الفقهية إذا أخذت في التعمق وتوسعة الاختلاف في المباني، وبالخصوص في الأصول المهمة من ناحية، وإذا وجد لهذه

المباني المناصرون والمؤيدون الذين هم على استعداد لبذل طاقاتهم من أجل ترويج تلك المباني وتأييدها، وبالأخص إذا كان المؤيد من أرباب السياسة والحكم من ناحية ثانية، فحينئذ سوف يتسع أمر تلك المدرسة في المجتمع ويزداد أتباعها إلى حدّ يمكن أن يعبر عنه بالمذهب الذي يذهب إليه جماعة من الناس، ويعتقدون بنتائجه وأفكاره، وبهذا يمكن أن نفسر الفرق بين المدرسة الاجتهادية والمذهب الاجتهادي.

وخلاصة القول في هذا المقام لتفسير الفرق بين الألفاظ المتقدمة، هي أن المذهب أعم مورداً من الكل؛ لأنه قد تقع تحت كل مذهب عدة مدارس. ثم إن المدرسة أعم مورداً من مدارس المنهج؛ لأنه يمكن أن يفترض تحت كل مدرسة عدة مناهج، فالترتيب بين هذه الألفاظ من حيث العموم والخصوص يغدو كالتالي: المذهب، المدرسة، المنهج.

المبحث الخامس

الإشارة إلى ضرورة البحث وأهميته

من يعرف منهج التعليم في الحوزات العلمية ومراتبها ودرجاتها، يعلم أنّ الغرض الأسمى لطالب العلوم الدينيّة هو نيل درجة الاجتهاد وتحصيل القدرة على الاستنباط، بعد دراسة المقدمات والانتقال إلى ما يعرف بمرحلة السطوح، فإذا وصل إلى مستوى الدراسات العليا المعروفة بـ«دروس الخارج» الذي يعدّ المرتبة الأقصى لدراسة الفقه، وشارك في التحقيق الفقهي، فإنه سوف يواجه بحراً واسعاً وعميقاً من الآراء ووجهات النظر المختلفة والفتاوى المتضادة، فهو يحسّ من نفسه بأنه عائم في بحر لا يجيدُ السباحة فيه، فيقول محدثاً نفسه، ما الحيلة؟ وما هو الطريق للموازنة بين وجهات النظر هذه؟ وكيف يمكن الوصول إلى الرأي الصائب؟ أضف إلى ذلك أنّ الطريقة الرائجة في درس الخارج هي تحقيق المسألة وفقاً لمنهج الأستاذ وطريقته، وغالباً ما لا يكون أمام الاستاذ مجالٌ بعد طرح المسألة ليقوم ببحثها طبق المدارس والمناهج الأخرى ومناقشتها، والنتيجة أنّ الطالب لا يستطيع أن يتعرّف بمجرد الحضور في الدرس إلّا على منهج الأستاذ وطريقته، وأمّا بالنسبة إلى سائر المدارس

والمناهج الأخرى، فهي مما لا يتعرض لها الأستاذ في درس الخارج، مع أنّ الغرض الأقصى من درس الخارج هو إيصال الطالب إلى ذروة سنام الاجتهاد، وحصول ملكة الاستنباط عنده، عن طريق التدقيق في الآراء، والقدرة على المناقشة فيها. وبهذا يتضح مدى ضرورة دراسة المناهج والمدارس المختلفة للاجتهاد، بالنسبة إلى طالب العلوم الدينيّة، وتتجلى الأهميّة الأساسيّة لهذه المادّة في طريق تحصيل الاجتهاد، وبالأخص بالنسبة إلى طلبة درس الخارج. فمن الواضح أنه مع تعرف الطالب على المناهج والمدارس المتعدّدة في ساحة الاجتهاد عند المسلمين جميعاً، سوف يتمكن من الوقوف على ركيزة البحث، ووجهة كلّ رأي ونظر، وبالتالي يتمكن من المقارنة بين تلك الآراء عن طريق النظر في المباني والأصول الداعية إلى تبنّي هذا الرأي أو ذاك. فالتعرف على المناهج يوسّع من نظرة الباحث، ويعطيه القدرة على اتخاذ الرأي القويم، ويجعله على بصيرة بالنسبة إلى جوانب البحث ونواحيه. فإنّ مَثَل العارف بالمدارس والمناهج مَثَل القائم على قمّة الجبل، ينظر إلى الأطراف، ويشرف على جميع النواحي. فمثلاً إنّ طالب الفلسفة إذا تعرّف، ولو إجمالاً على أهمّ المدارس الفلسفيّة، كفلسفة الإشراق والمشاء والحكمة المتعالية، واطلع على سائر المدارس من آراء المتكلمين والعرفاء والفلاسفة وعرف الأصول المهمة لكلّ واحد منها، ولو بنحو إجمالي، فإن ذلك سوف يمكّنه من نيل مراده من الفكر الفلسفي. وهذه الحقيقة سارية وجارية في جميع المجالات والعلوم، وبالأخصّ في الفقه الذي يعدّ من أدقّ العلوم وأهمها للإنسان بسبب ارتباط الفقه بتكاليفه تجاه ربّه الكريم. وكما أنّ التعرّف إلى تاريخ الاجتهاد وأدواره، له دورٌ مهمّ في الاستنباط وكشف الحكم من الأدلة، فكذلك التعرف إلى المناهج والمدارس له دور مهمّ في ذلك. ولهذا فالغرض الرئيس من تدوين بحثٍ بعنوان «مدارس الاجتهاد

ومناهجه» هو التعرف على أهمّ الآراء والطرق في ساحة الاستنباط التي توجد في عالم الإسلام ومذاهبه عملاً بقوله تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾ [الزمر/١٧ و١٨] ومن هنا، يمكن أن يستنتج أنّ الثمرات والفوائد المترتبة على دراسة هذه المادة هي:

1 ـ التعرف على المناهج والمدارس المختلفة، وإمكان المقارنة بينها.

2 ـ الاطلاع على امتياز كلّ مدرسة ومذهب، والوقوف على صواب كلّ منهج أو عدمه.

3 ـ الإلمام بزلل المدارس والمذاهب وكشف الخطأ في كل منهج.

4 ـ اكتشاف المذهب الحقّ والمنهج الصحيح والدفاع عنه.

5 ـ تشخيص مشاكل الاجتهاد والانحرافات العارضة على الاستنباط، بالأخص بالنسبة إلى بعض المذاهب الفقهية، في عصرنا الراهن وكشف الطريق لمعالجتها.

6 ـ التقريب بين المذاهب الإسلاميّة والمساهمة في توحيد أمّتنا الإسلامية.

7 ـ التأمّل في كيفية تعامل كلّ مذهب ومنهج مع مشاكل العصر المرتبطة بالفقاهة والاجتهاد، وكيفية حلّه المسائل الفقهية المستحدثة. إلى غير ذلك من الآثار والثمرات المترتبة على هذا البحث التي تظهر خلال الدراسة إن شاء اللّه.

المبحث السادس

نشأة المدارس وأسباب الخلاف

تمهيد:

أهمّ الأسس التي يُجب أن يُبحث عنها ويُركَّز عليها، في دراسة المذاهب والمدارس والمناهج الاجتهادية، هي معرفة أسباب الخلاف ومنشأ ظهور المذاهب الفقهية المختلفة، وكيفية تكوّن الاجتهادات المختلفة. وقد حقق عدد من الباحثين في أسباب الاختلافات الفقهية وتعدادها وشرحها، كالشاطبي (ت ـ 790هـ.ق) وابن رشد (ت ـ 595هـ.ق) والدهلوي (ت ـ 1180هـ.ق) والحكيم من المعاصرين وغيرهم من السنة والشيعة[1].

---

(1) الشاطبي، **الموافقات**، ج4، ص127 ـ 119؛ ابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، ص8 ـ 7؛ شاه وليّ الله الدهلوي، **الإنصاف في بيان سبب الاختلاف**، نقلا عن: محمد فريد وجدي، **دائرة معارف القرن العشرين**، ج3، ص 253 ـ 198؛ السيّد محمد تقي الحكيم، **الأصول العامة للفقه المقارن**، ص 15 ـ 12م.

والجدير بالذكر أنّ الكلام في هذا المقام إنما هو في منشأ ظهور المدارس والمذاهب الفقهية، دون سائر المذاهب والمدارس الأخرى غير الفقهية كالمدارس الكلامية والفلسفيّة وغيرهما.

وقد أوجز «ابن رشد» في مقدمة كتابه «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» أسباب الاختلاف في أمور ستة:

الأول: تردّد الألفاظ بين أن يكون اللفظ عاماً يراد به الخاص، أو خاصاً يراد به العام، أو عاماً يراد به العام، أو خاصاً يراد به الخاص.

الثاني: الاشتراك الذي يكون في الألفاظ، كلفظ (القُرْء) الذي يطلق على الطهر تارة، وعلى الحيض تارة أخرى.

الثالث: اختلاف الإعراب.

الرابع: تردد اللفظ بين حمله على الحقيقة، وحمله على المجاز.

الخامس: إطلاق اللفظ تارة وتقييده تارة أخرى؛ كأعتق رقبة، وأعتق رقبة مؤمنة.

السادس: التعارض في الشيئين في جميع أصناف الألفاظ بعضها مع بعض، وكذلك التعارض الذي يأتي في الأفعال أو في الإقرارات أو تعارض القِياسات أنفسها[1].

ولكن هذه الأسباب التي اقتبسها غير واحد من الباحثين المتأخرين، إنما تشير في الواقع إلى منشأ بعض الاختلافات في الفتاوى الفقهية، ولم تتعرض إلى الجذور الأساسيّة لظهور المدارس المتعدّدة والمذاهب المختلفة. والحال أنّ المهم هو الإشارة إلى

---

(1) ابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، ص 8 ـ 7.

العوامل والأسباب الباعثة على تكوّن المذاهب والمدارس الاجتهادية في العالم الإسلامي.

ولعلّ الدهلوي من الذين التفتوا إلى هذا الأمر في رسالته المسماة بـ «الإنصاف في بيان سبب الاختلاف» حيث قال ما ملخصه:

«إنّ الفقه لم يكن في زمان رسول الله (ص) مدوَّناً، فكان (ص) مثلاً يتوضأ، فيرى الصحابة وضوءه فيأخذون به من غير أن يبين أنّ هذا ركنٌ وذلك أدب. وكان يصلي، فيرون صلاته، فصلّوا كما رأوه يصلي. وهذا كان غالب حاله (ص) ولم يبين أن فروض الوضوء ستة أو أربعة، فرأى كل صحابي ما يسّره الله له من عباداته وفتاواه وأقضيته فحفظها وعقلها وعرف كلَّ شؤونها من قِبَل احتفاف القرائن بها، فحمل بعضها على الإباحة، وبعضها على الاستحباب، وبعضها على النسخ، لأمارات وقرائن كانت كافية عنده ولم يكن عندهم إلا وجدان الاطمئنان من غير الالتفات إلى طرق الاستدلال، ثم إنهم تفرقوا في البلاد وصار كل واحد في ناحية من النواحي، فكثرت الوقائع ودارت المسائل فاستفتوا فيها فأجاب كل واحد بحسب ما حفظه أو استنبطه، فإن لم يجد ما يصلح للجواب اجتهد برأيه، عند ذلك وقع الاختلاف بينهم على ضروب منها: أن صحابياً سمع حكماً في قضيّة أو فتوى ولم يسمعه الآخر فاجتهد برأيه في ذلك وهذا على وجوه:

أحدها: أن يقع اجتهاده وفق الحديث.

ثانيها: أن تقع بينهما المناظرة ويظهر الحديث بالوجه الذي مالَ به غالب ظنه فيرجع عن اجتهاده إلى المسموع.

ثالثها: أن يبلغه الحديث ولكن لا على الوجه الذي يقع به غالب الظن، فلا يترك اجتهاده؛ بل يطعن في الحديث.

رابعها: أن لا يصل إليه الحديث أصلا.

ومنها اختلاف الوهم، مثاله: أن رسول الله (ص) حجّ فذهب بعضهم إلى أنه كان متمتعاً، وبعضهم إلى أنه كان قارناً، وبعضهم إلى أنه كان مفرداً. ومنها: اختلاف السهو والنسيان. ومنها: اختلاف الضبط. ومنها: اختلافهم في الجمع بين المختلفين، كالنهي عن المتعة عام خيبر، فاختلفت مذاهب أصحاب النبي (ص)، وأخذ عنهم التابعون كل واحد ما تيسر له، ورجّح بعض الأقوال على بعض، واضمحل في نظرهم بعض الأقوال، فعند ذلك صار لكل عالم من العلماء التابعين مذهب على حياله، فانتصب في كل بلد إمام، مثل: سعيد بن المسيب في المدينة، وعطاء بن رباح في مكة، وإبراهيم النخعي في الكوفة، فرغب الناس إلى علومهم. وكان سعيد بن المسيب وإبراهيم النخعي جَمَعَا أبواب الفقه وكان لهما في كل باب أصول تلقوها من السلف.

وكان سعيد وأصحابه يذهبون إلى أن أهل الحرمين أثبت الناس في الفقه، وأصل مذهبهم فتاوى عمر وعثمان وعبد الله بن عمر وعائشة فجمعوا من ذلك، ونظروا فيها، فما كان منها مجمعاً عليه بين علماء المدينة فإنهم يأخذون عليه بنواجذهم. وما كان فيه اختلاف عندهم، فإنهم يأخذون بأقواها وأرجحها، إما لكثرة من ذهب إليه منهم، أو لموافقته لقياس قوي، فحصلت لهم مسائل كثيرة في كل باب.

وكان إبراهيم وأصحابه يرون أن عبد الله بن مسعود وأصحابه أثبت الناس في الفقه، فجمع من ذلك، ثم صنع في آثارهم كما صنع أهل المدينة، فتلخص لهم مسائل في الفقه في كل باب، وكان سعيد بن المسيب لسان فقهاء المدينة، وإبراهيم لسان فقهاء الكوفة، فاجتمع عليهما فقهاء بلدهم وأخذوا عنهما وعقلوه وخرّجوا عليه[1].

---

(1) محمد فريد وجدي، **دائرة معارف القرن العشرين**، ج3، ص204 ـ 198.

فعند ذلك ظهرت مدرستان في دائرة الاجتهاد السنّي: مدرسة الحديث، ومدرسة الرأي. وهذان الاتجاهان كانا اللبنة الأساسيّة لظهور المذاهب الفقهية في القرون المتأخرة بعد عصر التابعين وتابعي التابعين[1].

يبدو من كلام الدهلوي وأقرانه ممن تصدى لتفسير منشأ الاختلافات وعلل ظهور المذاهب والمدارس الفقهية، أنهم وإن أشاروا إلى بعض الجذور في هذا المجال، فإنهم مع ذلك غفلوا عن ما هو بمنزلة اللبنة الأساسيّة في هذا الموضوع، ولم يجيبوا عن السؤال الأصلي الذي ظهرت بسببه الأمور التي مرّ ذكرها في كلام الدهلوي من التفاسير المختلفة لما شاهد الصحابة من النبي الأعظم (ص) والرجوع إلى آرائهم عند فقدان النص، إلى غير ذلك من الأسباب المذكورة.

أسباب ظهور الاختلاف:

للإشارة إلى العلة الأساسيّة في هذا المجال، وأيضاً لتوضيح العوامل الدخيلة في ذلك، ينبغي التنبيه إلى بعض الأمور التي تعتبر بمنزلة الأصول الموضوعيّة في مبحث الاختلافات والبحث عن سببها في شتّى أنواعها ومجالاتها:

الأمر الأول: الاختلاف، ويقابله الاتفاق، وهو من الأمور التي لا يرتضيها الطبع السليم، لما في ذلك من تشتت القوى وإضعافها، وآثار أخرى غير محمودة، من نزاع ومشاجرة، وجدال وقتال، وشقاق وغير ذلك مما يخل بالأمن ويذهب بالسلام.

---

(1) انظر: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ج2، ص73 ـ 69.

الأمر الثاني: أنّ نوعاً من الاختلاف لا مناص منه في العالم الإنسانيّ، وهو الاختلاف من حيث الطبائع المنتهية إلى اختلاف البنى، فإنّ التركيبات البدنية مختلفة، ما يودّي قهراً إلى الاختلاف في الاستعدادات البدنية والروحية، وبانضمام اختلاف الأجواء والظروف إلى ذلك، يظهر اختلاف السلائق والسنن والآداب والمقاصد والأعمال النوعية والشخصيّة في المجتمعات الإنسانيّة، وقد أوضحت الأبحاث الاجتماعيّة أنه لولا ذلك لم يعش المجتمع الإنسانيّ طرفة عين[1].

فمن الحقائق الثابتة اختلاف الناس في تفكيرهم وتباين وجهات نظرهم. يقول أفلاطون: «إن الحق لم يصبه الناس في كل وجوهه ولا أخطأوه في كل وجوهه، بل أصاب كل إنسان جهة. ومثال ذلك عميان انطلقوا إلى فيل وأخذ كل منهم جارحة منه...»[2].

الأمر الثالث: إن ظهور الاختلاف كما مرّ أمر ضروري الوقوع بين الناس، ونفس هذا الاختلاف هو الذي استدعى التشريع، وجعل قوانين كلية يوجب العمل بها ارتفاع الاختلاف ونيل كل ذي حق حقه. قال الله تبارك وتعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ﴾ [البقرة/٢١٣]. فهو تعالى يخبرنا بأنّ الغاية من الدين هي رفع الاختلاف.

الأمر الرابع: قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسيرالقرآن**، ج11، ص 65 ـ 64.

(2) محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص75.

﴿ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَاۚ لَا تَبۡدِيلَ لِخَلۡقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُ﴾ [الروم/ ٣٠] فالدين أمر فطري، وما كان كذلك لا يتبدل فيه الحكم، فالدين والشريعة أمر واحد، لا يمكن أن يقع فيه الاختلاف، لأنه إنما جيءَ به لرفع الاختلاف والتنازع، وما جيءَ به لرفع النزاع وكان حاكماً بين المختلفين لا يكون إلا أمراً واحداً"[1].

الأمر الخامس: يخبرنا تعالى أنّ اختلافاً آخر غير الاختلاف موجود غير الذي مرّ ذكره، وهو الاختلاف في نفس الدين؛ فهناك اختلافان أحدهما ضروري قطعي لا مناص منه يرتفع بالتشريع الإلٰهي، والثاني اختلاف يوجد في نفس الدين وقد جمع الله الاختلافين في قوله تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ لِيَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِۚ﴾ ـ وهذا هو الاختلاف الأول ـ **وَمَا ٱخۡتَلَفُوا فِيهِ** ـ وهذا هو الاختلاف الثاني ـ ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَتۡهُمُ ٱلۡبَيِّنَٰتُ بَغۡيَۢا بَيۡنَهُمۡۖ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَا ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِ مِنَ ٱلۡحَقِّ بِإِذۡنِهِۦۗ﴾ [البقرة/ ٢١٣].

فالاختلاف الأول طبيعي من سنن الله: ﴿فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلٗاۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحۡوِيلًا﴾ [فاطر/٤٣]؛ وأما الاختلاف الثاني فهو غير طبيعي، وإنما أوجده حملة الدين والعلماء، بغياً بينهم وظلماً وعتوّاً فالاختلاف في الدين مستند إلى البغي دون الفطرة. قال تعالى: ﴿وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخۡتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَۚ﴾ [هود/ ١١٩ ـ ١١٨]. فالناس يخالف بعضهم بعضاً في الحق، إلا الذين رحمهم الله، فإنهم لا يختلفون فيه، والرحمة هي

(1) محمد حسين الطباطبائي، مصدر سابق، ج2، ص126 ـ 122؛ الشاطبي، **الموافقات**، ج4، ص65 ـ 63.

الهداية الإلٰهية، يقول الله تعالى: ﴿فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ﴾ [البقرة/٢١٣][1].

الأمر السادس: ظهر مما تقدم أنّ الاختلاف في الدين منسوب، كما يقول الله تعالى، إلى البغي، مع أنّ ظهور الاختلاف في العقائد والآراء والاجتهادات ضروري بين الأفراد، لاختلاف الأفهام والاستعدادات والظروف الاجتماعيّة، ولكن، كما أنّ ظهور هذا الاختلاف أمر ضروري، فكذلك الاجتماع وردّ المختلفين إلى ساحة الاتحاد ضروري أيضاً، فإنّ رفع الاختلاف ممكن ومقدور عليه بالواسطة، وإعراضُ الأمة عن ذلك بغيٌ منها، وإلقاء للنفس في تهلكة الاختلاف.

الأمر السابع: أكد القرآن الكريم الدعوة إلى الاتحاد، وبالغ في النهي عن الاختلاف. قال تعالى: ﴿وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟ ۚ وَٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا﴾ [آل عمران/١٠٣]. وقال تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُوا۟ وَٱخْتَلَفُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [آل عمران/١٠٥]. وقال الطباطبائي في تفسير الميزان حول هذا المعنى «لما كان يتفرس من أمر هذه الأمة أنهم سيختلفون كالذين من قبلهم، بل يزيدون عليهم في ذلك، وهذا أمر أخبر به النبي (ص) أيضاً كما أخبر به القرآن، وأنّ الاختلاف سيدبّ في أمته، ثم يظهر في صورة الفِرَق المتنوّعة، وأنّ أمته ستختلف كما اختلفت اليهود والنصارى من قبل، وقد صدّق جريان الحوادث هذه النبوءة القرآنية، فلم تلبث الأمة بعد رسول الله (ص) أن تفرقت

(1) محمد حسين الطباطبائي، مصدر سابق، ج11، ص65 ـ 64؛ وج2، ص126 ـ 125.

شذر مدر[1] واختلفوا في مذاهب شتى». إلى أن قال: «والذي يهدينا إليه البحث بالتحليل والتجزية، أنّ أصل هذا الاختلاف ينتهي إلى المنافقين الذين يغلظ القرآن القول فيهم وعليهم ويستعظم مكرهم وكيدهم، فإنك لو تدبرت ما يذكره الله تعالى في حقهم في سور: البقرة، والتوبة، والأحزاب، والمنافقين، وغيرها لرأيت عجباً، وكان هذا حالهم في عهد رسول الله (ص) ولمّا ينقطع الوحي، ثم لمّا توفاه الله، غاب ذكرهم، وسكنت أجراسهم دفعة!

كأن لم يكن بين الحجون إلى الصفا
أنيس ولم يسمر بمكّة سامر

ولم يلبث الناس طويلاً حتى وجدوا أنفسهم وقد تفرقوا أيدي سبأ، وباعدت بينهم شتى المذاهب، واستعبدتهم حكومات التحكم والاستبداد، وأبدلوا سعادة الحياة بشقاء الضلال والغيّ»[2].

نكات مهمة ينبغي الالتفات إليها:

بعد التأمّل في هذه المقدمات السبعة التي تعد بمنزلة المباني الأساسيّة للبحث عن سبب الاختلاف، سوف نذكر نكاتاً في هذا المجال لنفسر في ظلّها منشأ الاختلاف في الاجتهاد وعوامل ظهور المذاهب والمناهج الاجتهادية:

النكتة الأولى: على أساس ما مر ذكره يمكن أن نقسم سبب الخلاف في مجال الاجتهاد ومنشأه إلى قسمين رئيسين: منشأ ممدوح ومنشأ مذموم. الأول هو الخلاف الذي ينشأ من تفاوت الأفهام

(1) والظاهر أنه مأخوذ من قولهم: «شَذَرَ مَذَرَ» أي ذهبوا في كل وجه يقال: ذهبت غنمك شذر مذر. انظر: **لسان العرب**، ج7، ص 62.

(2) محد حسين الطبطبائي، مصدر سابق ج4، ص 374.

والاستعداد واختلاف الأجواء والظروف، وقد بينّا في المقدمة الثانية أنّ هذا أمر ضروري، لا بدّ منه؛ بل هو آلة تحريك وعامل ارتقاء للمجتمع الإنساني في مجال العلم والتجربة، فهذا المنشأ أمر ميمون وممدوح، بما له من البركات الكثيرة.

وأما الثاني، أي المنشأ المذموم للخلاف، فهو الخلاف المناجم عن الأهواء الضالة المضلة. والباحث عن أسباب الاختلاف ومنشأ ظهور المذاهب والمدارس الاجتهادية لا يمكنه أن يغضّ الطرف عن الأهواء الموجبة لظهور الفرق والمذاهب الكلامية والفقهية.

ولعمري هذا أمر بديهي، لا يخفى على من له معرفة بتاريخ الملل وبالأخص تاريخ الإسلام، من لدن ارتحال النبي الأعظم (ص) إلى الرفيق الأعلى إلى يومنا هذا. وهذا الاختلاف كما مرّ في المقدمة الخامسة إلى السابعة أوجده حملة الدين وبعض العلماء، بغياً وظلماً، والذي يستحق اسم الخلاف في الحقيقة هو هذا النحو من الخلاف. وليس المنشأ الأول، الذي هو أمر طبيعي ممدوح. يقول الشاطبي: «إن الخلاف الذي هو في الحقيقة خلاف ناشئ عن الهوى المضل لا عن تحري قصد الشارع باتّباع الأدلة على الجملة والتفصيل، وهو الصادر عن أهل الأهواء، وإذا دخل الهوى أدى إلى اتّباع المتشابه حرصاً على الغلبة والظهور بإقامة العذر في الخلاف. وأدى إلى الفرقة والتقاطع والعداوة والبغضاء؛ لاختلاف الأهواء وعدم اتفاقها. وإنما جاء الشرع بحسم مادّة الهوى بإطلاق. وإذا صار الهوى بعض مقدمات الدليل، لم ينتج إلا اتباع الهوى وذلك مخالف للشرع، ومخالفة الشرع ليست من الشرع في شيء، فاتّباع الهوى من حيث يظن أنه اتّباع للشرع ضلال في الشرع»[1].

---

(1) الشاطبي، **الموافقات**، ج 4، ص 125.

ومما هو جدير بالذكر، وينبغي التأمّل فيه هو امتزاج الهوى بالسياسة فالسياسة، كما قيل، لها دخل في هذا[1]، بل إن للسلطة الطاغوتية غير المشروعة علاقة وصلة عظيمة بالتفرقة وإشعال الفتنة والفساد، وكذلك في حماية وتأييد بعض المذاهب في مقابل غيرها، أضف إلى ذلك تدخّل عنصر النفاق الذي هو الأصل في الخلاف، ويستعظم القرآن كيده ومكره، وهذا يعد من دأب القرآن في أنه إذا بالغ في التحذير شيء كان ذلك آية وقوعه وتحققه[2].

والسؤال الأساس والمهم في هذا المجال هو أنه إذا كان حال المنافقين في عهد الرسول (ص) من العداوة والبغض والمكر على الإسلام والمسلمين هذا الحال الذي أخبر به الصادق، ومن أصدق من الله قيلاً؟ فلمّا توفّى الله رسوله كيف يكون الحال وكيف غاب ذكرهم ولم ينقل أخبارهم؟ وما حدود تدخّلهم في أمور المسلمين؟ هل إنهم بعد النبي (ص) تابوا كلهم وآمنوا ودخلوا في صفوف المؤمنين أم أنهم بادوا وهلكوا ولم يبق منهم أثر؟ أو هناك أمر ثالث يحتاج إلى التحقيق والتفحص عنه في صفحات التاريخ؟

وعلى كلّ حال، في مجال البحث عن منشأ الخلاف وظهور المذاهب والمدارس الاجتهادية، وإن كان هناك أمر إيجابي وقد عبّرنا عنه بالمنشأ الممدوح ـ لكن مع ذلك لا يمكننا أن نغضّ الطرف عن المنشأ السلبي المذموم، وهو في الواقع مثلث مشؤوم مركّب من النفاق والسياسة والأهواء المضلة وإن كانت كلها ترجع إلى الأمر الأخير وهو هوى النفس. فلهذا المثلث صلة وثيقة بأمر الخلاف والشقاق بين المسلمين.

---

(1) محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص 144.

(2) محمد حسين الطباطبائي، مصدر سابق، ج3، ص 413.

وقد ورد في نهج البلاغة عن الإمام أمير المؤمنين علي (ع) في ذمّ اختلاف العلماء في الفتيا ما يشير إلى هذا المنشأ المذموم ببيان عجيب. قال (ع): «تَرِدُ عَلَى أَحَدِهِمُ الْقَضِيَّةُ فِي حُكْمٍ مِنَ الْأَحْكَامِ فَيَحْكُمُ فِيهَا بِرَأْيِهِ، ثُمَّ تَرِدُ تِلْكَ الْقَضِيَّةُ بِعَيْنِهَا عَلَى غَيْرِهِ فَيَحْكُمُ فِيهَا بِخِلافِ قَوْلِهِ، ثُمَّ يَجْتَمِعُ الْقُضَاةُ بِذلِكَ عِنْدَ الْإِمَامِ الَّذِي اسْتَقْضَاهُمْ، فَيُصَوِّبُ آرَاءَهُمْ جَمِيعاً، وَإِلهُهُمْ وَاحِدٌ! ونَبِيُّهُمْ وَاحِدٌ، وكِتَابُهُمْ، وَاحِدٌ! ـ أَفَأَمَرَهُمُ اللّهُ سُبْحَانَهُ بِالْاخْتِلافِ فَأَطَاعُوهُ! أَمْ نَهَاهُمْ عَنْهُ فَعَصَوْهُ! أَمْ أَنْزَلَ اللّهُ سُبْحَانَهُ دِيناً نَاقِصاً فَاسْتَعَانَ بِهِمْ عَلَى إِتْمَامِهِ! أَمْ كَانُوا شُرَكَاءَ لَهُ، فَلَهُمْ أَنْ يَقُولُوا، وعَلَيْهِ أَنْ يَرْضَى؟ أَمْ أَنْزَلَ اللّهُ سُبْحَانَهُ دِيناً تَامّاً فَقَصَّرَ الرَّسُولُ (ص) عَنْ تَبْلِيغِهِ وأَدَائِهِ. واللّهُ سُبْحَانَهُ يَقُولُ: «مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» وَفِيهِ تِبْيَانٌ لِكُلِّ شَيءٍ. وذَكَرَ أَنَّ الْكِتَابَ يُصَدِّقُ بَعْضُهُ بَعْضاً، وَأَنَّهُ لا اخْتِلاف فِيهِ فَقَالَ سُبْحَانَهُ: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾»[1].

ومن كلام آخر له (ع) وقد سأله سائل عن أحاديث البدع وعما في أيدي الناس من اختلاف الخبر فقال (ع): «إِنَّ فِي أَيْدِي النَّاسِ حَقّاً وبَاطِلاً، وصِدْقاً وَكَذِباً، وَنَاسِخاً وَمَنْسُوخاً، وعَامّاً وَخَاصّاً، ومُحْكَماً ومُتَشَابِهاً، وحِفْظاً وَوَهْماً. وَلَقَدْ كُذِبَ عَلَى رَسُولِ اللّهِ (ص) عَلَى عَهْدِهِ، حَتَّى قَامَ خَطِيباً، فَقَالَ: «مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّداً فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ». وإنما أتاك بالحديث أربعة رجال ليس لهم خامس: رَجُلٌ مُنَافِقٌ مُظْهِرٌ لِلإيمانِ، مُتَصَنِّعٌ بِالْإِسْلامِ، لا يَتَأَثَّمُ ولايَتَحَرَّجُ، يَكْذِبُ عَلَى رَسُولِ اللّهِ (ص) مُتَعَمِّداً، فَلَو عَلِمَ النَّاسُ أَنَّهُ منافقٌ كاذِبٌ لَمْ يَقْبَلوا مِنْهُ ولَمْ يُصَدِّقوا قَوْلَهُ؛ ولكِنَّهُمْ قالُوا: صاحِبُ رَسُولِ

(1) نهج البلاغة، خطبة رقم 18، ص61 ـ 60.

اللّهِ (ص) رَآهُ، وسَمِعَ مِنْهُ، وَلَقِفَ عَنْهُ، فَيَأْخُذُونَ بِقَوْلِهِ، وَقَدْ أَخْبَرَكَ اللّهُ عَنِ الْمُنَافِقِينَ بِمَا أَخْبَرَكَ، وَوَصَفَهُمْ بِمَا وَصَفَهُمْ بِهِ لَكَ، ثُمَّ بَقُوا بَعْدَهُ، فَتَقَرَّبُوا إِلَى أَئِمَّةِ الضَّلالَةِ، وَالدُّعَاةِ إِلَى النَّارِ بِالزُّورِ وَالْبُهْتَانِ، فَوَلَّوْهُمُ الأَعْمَالَ، وَجَعَلُوهُمْ حُكّاماً عَلَى رِقَابِ النَّاسِ، فَأَكَلُوا بِهِمُ الدُّنْيَا، وَإِنَّمَا النَّاسُ مَعَ الْمُلُوكِ وَالدُّنْيَا، إِلَّا مَنْ عَصَمَ اللّهُ، فَهذَا أَحَدُ الأَرْبَعَةِ. ورَجُلٌ سَمِعَ مِنْ رَسُولِ اللّهِ شَيْئاً لَمْ يَحْفَظْهُ عَلَى وَجْهِهِ، فَوَهِمَ فِيهِ، ولَمْ يَتَعَمَّدْ كَذِباً، فَهُوَ فِي يَدَيْهِ، وَيَرْوِيهِ وَيَعْمَلُ بِهِ، وَيَقُولُ: أَنَا سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُولِ اللّهِ (ص)، فَلَوْ عَلِمَ الْمُسْلِمُونَ أَنَّهُ وَهِمَ فِيهِ لَمْ يَقْبَلُوهُ مِنْهُ، وَلَوْ عَلِمَ هُوَ أَنَّهُ كَذلِكَ لَرَفَضَهُ.

وَرَجُلٌ ثَالِثٌ، سَمِعَ مِنْ رَسُولِ اللّهِ (ص) شَيْئاً يَأْمُرُ بِهِ، ثُمَّ إِنَّهُ نَهَى عَنْهُ، وهُوَ لا يَعْلَمُ، أَوْ سَمِعَهُ يَنْهَى عَنْ شَيْءٍ، ثُمَّ أَمَرَ بِهِ وَهُوَ لا يَعْلَمُ، فَحَفِظَ الْمَنْسُوخَ، وَلَمْ يَحْفَظِ النَّاسِخَ، فَلَوْ عَلِمَ أَنَّهُ مَنْسُوخٌ لَرَفَضَهُ، وَلَوْ عَلِمَ الْمُسْلِمُونَ إِذْ سَمِعُوهُ مِنْهُ أَنَّهُ مَنْسُوخٌ لَرَفَضُوهُ.

وآخَرُ رَابِعٌ، لَمْ يَكْذِبْ عَلَى اللّهِ، وَلا عَلَى رَسُولِهِ، مُبْغِضٌ لِلْكَذِبِ خَوْفاً مِنَ اللّهِ، وَتَعْظِيماً لِرَسُولِ اللّهِ (ص) ولَمْ يَهِمْ، بَلْ حَفِظَ مَا سَمِعَ عَلَى وَجْهِهِ، فَجَاءَ بِه عَلَى مَا سَمِعَهُ، لَمْ يَزِدْ فِيهِ ولَمْ يَنْقُصْ مِنْهُ، فَهُوَ حَفِظَ النَّاسِخَ فَعَمِلَ بِهِ، وحَفِظَ الْمَنْسُوخَ فَجَنَّبَ عَنْهُ، وعَرَفَ الْخَاصَّ والْعَامَّ، والمحْكَمَ والْمُتَشَابِهَ، فَوَضَعَ كُلَّ شَيْءٍ مَوْضِعَهُ. وَقَدْ كَانَ يَكُونُ مِنْ رَسُولِ اللّهِ (ص) الْكَلامُ لَهُ وجْهَانِ: فَكَلامٌ خَاصٌّ، وَكَلامٌ عَامٌّ، فَيَسْمَعُهُ مَنْ لا يَعْرِفُ مَا عَنَى اللّهُ، سُبْحانَهُ، بِهِ، وَلا مَا عَنَى رَسُولُ اللّهِ (ص) فَيَحْمِلُهُ السَّامِعُ، وَيُوَجِّهُهُ عَلَى غَيْرِ مَعْرِفَةٍ بِمَعْنَاهُ، وَمَا قُصِدَ بِهِ، وَمَا خَرَجَ مِنْ أَجْلِهِ. وَلَيْسَ كُلُّ أَصْحَابِ رَسُولِ اللّهِ (ص) مَنْ كَانَ يَسْأَلُهُ وَيَسْتَفْهِمُهُ، حَتَّى إِنْ كَانُوا لَيُحِبُّونَ أَنْ يَجِيءَ الأَعْرَابِيُّ وَالطَّارِئُ، فَيَسْأَلَهُ عَلَيْهِ السَّلامُ حَتَّى يَسْمَعُوا، وَكَانَ لا يَمُرُّ

بِي مِنْ ذلِكَ شَيْءٌ إِلَّا سَأَلْتُهُ عَنْهُ وَحَفِظْتُهُ؛ فَهذِهِ وُجُوهُ مَا عَلَيْهِ النَّاسُ فِي اخْتِلافِهِمْ، وَعِلَلِهِمْ فِي رِوَايَاتِهِمْ»[1].

فالذي يظهر من هذين النصين للإمام أمير المؤمنين (ع) أن للسياسة والنفاق والأهواء النفسانية دوراً واسعاً لظهور الخلاف وتكوّن الفِرَق والمذاهب، الأمر الذي غفل عنه الدهلوي وأمثاله من الذين يتصدون لدراسة منشأ الخلاف ولم يأتوا بذكره فلا بدَّ من أن يكون مورداً للعناية وبذل الوسع للوقوف على هذا العامل المهم الذي يعدّ بمنزلة اللبنة الأولى للاختلاف.

النكتة الثانية: مر أنّ الاختلاف من الأمور التي لا يرتضيها الطبع السليم، وقد بالغ القرآن الكريم في النهي عنه، وأما الرواية المشهورة في كتب العامة المنسوبة إلى النبي الأعظم (ص) من أنه قال: «اختلاف أمتي رحمة» فيرد عليها:

أوّلاً: إن أكثر المحدثين من العامة، كما عن السخاوي (ت ـ 902هـ.ق) والمناوي (ت ـ 1031هـ.ق) يرمون الاختلاف بالضعف ويقولون: «إنه لا أصل له»[2].

ثانياً: حتى على تقدير صحة هذه الرواية فإن المراد من الاختلاف فيها ليس هو الاختلاف في الدين، بل المراد منه التردد والزيادة فإنّ الصدوق روى بإسناده عن ابن أبي عمير عن عبد المؤمن الأنصاري قال: قلت لأبي عبد الله (ع): إنّ قوماً رووا أن رسول الله (ص) قال: إن اختلاف أُمتي رحمة؟ فقال: صدقوا، قلت: إن كان اختلافهم رحمة فاجتماعهم عذاب؟ قال: ليس حيث ذهبت

---

(1) نهج البلاغة، خطبة، رقم 210، ص 328 ـ 325.

(2) السخاوي، **المقاصد الحسنة**، ص49، ح 39؛ والمناوي، **فيض القدير**، ج1، ص209، ح288؛ وحسين عزيزي، **مباني وتاريخ تحول اجتهاد**، ص 94 ـ 93.

وذهبوا، إنما أراد قول اللّه: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ فأمرهم أن ينفروا إلى رسول الله (ص) ويختلفوا إليه، فيتعلموا ثم يرجعوا إلى قومهم فيعلموهم، إنما أراد اختلافهم من البلدان لا اختلافهم في دين الله، إنما الدين واحد»[1].

النكتة الثالثة: إن من بين أسباب ظهور الاختلاف المهمة وتكوّن المدارس ما هو مجمع عليه عند المسلمين كافّةً والخاصة، وهو المنع عن كتابة الحديث وتدوينه بعد رسول الله (ص) إلى عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز، بل إلى عهد المنصور العباسي. فإنّ السنّة النبوية الشريفة هي أهم مصدر للتشريع بعد كتاب الله تعالى عند جميع المذاهب والمدارس. ولما كانت سنة الرسول (ص) لا تصل إلينا إلّا بواسطة الرواية والحديث عنه، فإن للمنع عن كتابة الحديث دوراً عظيماً في الخلاف بين المسلمين. حيث أوجد هذا المنع أرضية مناسبة لوضع الحديث واختراع روايات كثيرة ونسبتها إلى النبي (ص). فها هو الذهبي يروي في ترجمة أبي بكر أنّه جمع الناس بعد وفاة نبيهم وقال: «إنكم تحدثون عن رسول الله (ص) أحاديث تختلفون فيها والناس بعدكم أشد اختلافاً، فلا تحدثوا عن رسول الله (ص) شيئاً. فمن سألكم، فقولوا بيننا كتاب الله فاستحلّوا حلاله وحرّموا حرامه»[2].

وفي طبقات ابن سعد: «إن الأحاديث كثرت على عهد عمر بن الخطاب فأنشد الناس أن يأتوا بها، فلمّا أتوه بها أمر بتحريقها»[3].

---

(1) الشيخ الصدوق، **معاني الأخبار**، ص 157.

(2) الذهبي، **تذكرة الحفاظ**، ج1، ص 3 ـ 2؛ مرتضى العسكري، **معالم المدرستين**، ج2، ص 50.

(3) محمد بن سعد، **طبقات ابن سعد، الطبقات الكبرى**، ج 5، ص 140.

وهذا عثمان يقول على المنبر: «لا يحلّ لأحد يروي حديثاً لم يُسمع به على عهد أبي بكر ولا على عهد عمر»[1].

ومن بين الصحابة من خالف سنّة الخلفاء كابن مسعود وأبي الدرداء وأبي ذر وغيرهم، ولكن سيرة الخلفاء في المنع عن الحديث استمرت في عهد معاوية ومن بعده، ولقد خسر المسلمون من جراء حظر الحديث خسارة عظمى من ناحيتين: من ناحية ضياع الأحاديث الكثيرة التي سمعها الصحابة من الرسول (ص) وما شاهدوه من فعله وتقريره وسيرته، فإنّهم ماتوا ونقلوا معهم ما سمعوه وشاهدوه منه (ص) إلى الدار الآخرة، ومن ناحية أُخرى كثرت الأكاذيب والافتراءات على الرسول (ص) وانتهج نظام الحكم والسلطة نهج أبي بكر وعمر بن الخطاب، حتى تولى الخلافة عمر بن عبد العزيز (99 ـ 101هـ.ق) فأمر بتدوين الحديث، ولكن مرور هذا الزمن الطويل كان كفيلاً بأن يذهب بالكثير من حملة الحديث من الصحابة والتابعين ويهيئ لكثير من أهل الأهواء كي يضعوا الحديث أو يزيدوا في بعض الأحاديث ما شاؤوا وشاءت لهم أهواؤهم فعند ذلك كتب عمر بن عبد العزيز إلى أبي بكر بن حزم في المدينة: «أُنظر ما كان من حديث رسول الله (ص) فاكتبه»[2]. وكان ابن شهاب أول من دوّن الحديث على رأس المائة بأمر عمر بن عبد العزيز، غير أنّه لم يتمّ الأمر بسبب وفاته بالسم عام (101هـ.ق) فضاعت تلك الكتب التي دوّنت في عصره، حتى تولّى المنصور الحكم، فقام المحدثون في

---

(1) منتخب الكنز، بهامش **مسند أحمد**، ج 4، ص 64.

(2) صحيح البخاري، ج1، ص114، كتاب العلم، باب 77.

سنة (143هـ.ق) بتدوين الحديث كما قال الذهبي: «في سنة (143هـ.ق) شرع علماء الإسلام في هذا العصر في تدوين الحديث والفقه والتفسير»[1].

ولهذا السبب نجد أنه كلما بُعد الناس عن عصر النبي (ص) ازداد عدد الأحاديث، وهذا يدلّ على أنّ الأحاديث أخذت بالازدياد والكثرة بحسب وضع الوضاعين وكذب الكذابين. قال محمد عبده: عن حماد بن زيد: «وضعت الزنادقة أربعة عشر ألف حديث». وهذا بحسب ما وصل إليه علمه واختباره في كشف كذبها، وإلا فقد نقل المحدثون أنّ زنديقاً واحداً وضع هذا المقدار. قالوا: لما أخذ ابن أبي العوجاء لضرب عنقه قال: وضعت فيكم أربعة آلاف حديث أحرم فيها الحلال وأحل الحرام. وابن أبي العوجاء هو ربيب حماد بن سلمة المحدث الشهير[2].

يظهر من ذلك أنّ من العلل المهمة لظهور الآراء والاجتهادات المختلفة النهي عن نشر السنّة النبوية إلى أوائل القرن الثاني[3]. فهذا هو الأمر الخطير الذي غفل عنه كثيرون من الباحثين في أسباب الخلاف كالدهلوي والشاطبي وابن رشد وغيرهم.

النكتة الرابعة: إن الجهل وقلّة الاطلاع على حقيقة الشريعة من الأسباب المهمة لظهور المذاهب والمناهج وقد مرّ مما نقلناه عن

---

(1) الذهبي، **تاريخ الإسلام**، ج 6، ص 6؛ السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، ص 261؛ مرتضى العسكري، **معالم المدرستين**، ج2، ص 67 ـ 65.

(2) محمد رشيد رضا، **تفسير المنار**، ج3، ص 545؛ جعفر السبحاني، **الملل والنحل**، ج1، ص 67 ـ 66.

(3) لمزيد من التفصيل انظر: **تاريخ التشريع الإسلامي**، ج2، ص28 ـ 24؛ **ومعالم المدرستين**، ج2، ص74 ـ 50؛ **والملل والنحل**، ج1، ص 95 ـ 51.

نهج البلاغة من كلام الإمام علي (ع) في حديث ذكر اختلاف الأخبار أنّ هناك مضافاً إلى الكذب والنفاق، يوجد أمران آخران يوجبان ظهور الاختلاف في الحديث؛ أولهما: الوهم في الحديث، وثانيهما: عدم الحفظ. فالمتدبر في هذين الأمرين يجد أنّ الوهم وعدم الحفظ ينتهيان في حقيقتهما إلى الجهل يعتبران من العوامل الرئيسة في ظهور البدع وانتشار الخلاف في الخبر، فإذا كان هذا هو حال بعض الرواة عن النبي (ص) من الصحابة، في ما هم عليه من الجهل والوهم وعدم الاطلاع على الناسخ والمنسوخ وعدم الحفظ، وهم قد تفرقوا في البلاد وصار كل واحد منهم قدوة للناس، كما نقلنا عن الدهلوي، حيث كانوا يرجعون إليهم ويستفتونهم وهم يجيبونهم بعلمهم الذي كان مشوباً بالجهل والوهم وعدم الحفظ، حتى أنهم إذا لم يتمكنوا من هذا العلم البسيط الناقص المشوب بالجهل، اجتهدوا بآرائهم، إذا كان الأمر كذلك فبإمكاننا أن نستنتج أنّ جهل المحدثين الأوائل الذين صاروا قدوة للناس ومرجعاً للفتوى يعتبر من أهم الأسباب التي أدت إلى ظهور المدارس المختلفة للاجتهاد، وسيأتي توضيح ذلك أكثر في النكتة الآتية.

النكتة الخامسة: إذا كان بعض الكتاب يرون أن أول منشأ لظهور الاختلاف هو نشوء مدرستين، هما: مدرسة الحديث ومدرسة الرأي، فإن النظر الدقيق يوضح أنّ هذا بعض الحقيقة وليس تمامها؛ ذلك أن ظهور هاتين المدرستين في نطاق مدارس الاجتهاد عند السنّة أمر صحيح ومطابق للواقع. لكنه محل تأمل إذا عمِّم على جميع المسلمين؛ لأن أول منشأ للاختلاف بين المسلمين كان حول تحديد مقام أهل البيت (ع) وبيان مرتبتهم، حيث إنّنا نجد أنه بعد وفاة الرسول (ص) حصل بين المسلمين في ذلك الوقت انقسام واضح بالنسبة إلى مقام أهل البيت (ع) ومرتبتهم، وهذا هو العامل الرئيس

الأول لظهور مذهبين في العالم الإسلامي، يجسدان أول انشقاق ظهر بين المسلمين. وأول هذين المذهبين يتمثل بالمذهب القائل: إنّ أهل بيت النبي (ع) وإن كان لهم من الشأن ما لا يمكن لأي مسلم إنكاره وقد وجبت مودّتهم بنص الأمر الالهي[1] وهي تعتبر من ضروريات الدين إلا أنهم ليس لهم المرجعية في أمر الدين والدنيا ولا تنحصر المرجعية العلمية بهم خاصة، فهم كغيرهم من الصحابة من هذه الناحية.

وثاني هذين المذهبين يتمثل بالمذهب القائل: إنّ أهل بيت الرسول (ص) وعترته (ع) هم المرجع العلمي الوحيد للناس بعد النبي (ص) وعندهم ميراث علمه، هذا أولاً، وهم الأئمة والساسة في جميع أمور الدين والدنيا ثانياً؛ فأصحاب هذا المذهب يعتقدون بوجوب التمسك بالعترة في المجالات المتفاوتة ومن أهمها وأعظمها الرجوع إليهم في المسائل والمشاكل المرتبطة بالشريعة، وتكاليف العباد المجهولة تمسكاً بحديث الثقلين[2] المتواتر، وغيره من الأدلّة المذكورة في موضعها. بينما أصحاب المذهب الأول كانوا يُرجِعون الناس في مسائلهم الفقهية المجهولة إلى المحدِّثين، وكانوا لا

---

(1) سورة الشورى: الآية 23: ﴿قُل لَّآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا ٱلْمَوَدَّةَ فِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾.

(2) أحاديث الثقلين قد صدع بها رسول الله (ص) في مواقف شتّى كيوم الغدير ويوم عرفة في حجة الوداع وعلى منبره في المدينة وبعد انصرافه من الطائف وفي حجرته في مرضه فقال (ص): يا أيها النّاس إني تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلوا: كتاب الله وعترتي أهل بيتي. قال الإمام شرف الدين: الصحاح الحاكمة بوجوب التمسك بالثقلين متواترة وطرقها عن بضع وعشرين صحابياً متضافرة.. إلى أن قال: وقد اعترف بذلك جماعة من أعلام الجمهور، حتى قال ابن حجر ـ إذ أورد حديث الثقلين ـ ثم اعلم إن لحديث التمسك بهما طرقاً كثيرة وردت عن نيف وعشرين صحابياً. انظر: **المراجعات**، ص 22 ـ 19؛ وأيضاً **معالم المدرستين**، ج1، ص 525 ـ 523.

يعتقدون بمرجع معصوم عن الخطأ، منصوب من قبل النبي (ص) للجواب عن استفتاءاتهم؛ بينما نجد أن أصحاب المذهب الثاني كانوا يرجعون الناس إلى أهل البيت (ع)؛ لأجل اعتقادهم بأنّ حديثهم حديث الرسول (ص)[1] ولا توجد مسألة إلّا وعندهم جوابها، فعلى هذا يظهر أن المنهج الاجتهادي للمذهب الأول منشأه الصحابة، بينما المنهج الاجتهادي للمذهب الثاني منشأه العترة الطاهرة.

النكتة السادسة: بعد الإشارة إلى أهم أسباب الخلاف ومنشأ ظهور المذاهب يمكن أن نلخص تنوع المذاهب في إطار أمور ثلاثة، هي: المباني والمصادر والمناهج. فالمذاهب والمدارس الفقهية مع ما بينها من التفاوت والاختلاف، كما سيظهر في المباحث الآتية، يكون مرجع الخلاف في ما بينها إما إلى الخلاف في المباني والمبادئ التصديقية الكلامية والأصولية وغيرها، كالاعتقاد بعصمة أهل البيت (ع)، وعدالة الصحابة وحجية السنة ومدى اعتبارها، وحجية أخبار الآحاد، «وانسداد باب العلم»، إلى غير ذلك من المباني المختلفة المذكورة في آراء المذاهب وفتاواهم، وإما إلى الخلاف في المصادر التي منها تستنبط الأحكام كالخلاف في حجية القياس أو الاجتهاد بالرأي أو حجية العقل ومدى اعتبارها، وإما إلى الخلاف في نفس المنهج مع الاتفاق على كلّ الأصول والمباني أو القبول والإمضاء لكلّ المصادر كالخلاف في كيفية الرجوع إلى أقوال سائر الفقهاء ولزومها أو إلى آراء المذاهب الأُخرى.

---

(1) روى الكليني بإسناده عن هشام بن سالم وحماد بن عثمان وغيرهما قالوا: سمعنا أباعبد الله (ع) يقول: حديثي حديث أبي وحديث أبي حديث جدي وحديث جدي حديث الحسين وحديث الحسين حديث الحسن وحديث الحسن حديث أمير المؤمنين وحديث أمير المؤمنين حديث رسول الله وحديث رسول الله قول الله. **وسائل الشيعة**، أبواب صفات القاضي، باب 8، ح 26.

النكتة السابعة: من الأمور المهمة الجديرة بالإشارة هنا، وإن كان سيأتي التعرض لها بتفصيل أكثر في الفصول الآتية، اختلاف رأي المدارس الاجتهادية وتفاوت نظر الفقهاء أو غفلتهم بالنسبة إلى مجموع الشريعة ودائرة نطاق الأحكام الفقهية وحدود نفوذها إلى جميع مجالات الحياة الإنسانيّة، من الفردية والاجتماعية، أو اختصاصها بالحياة الفردية وما يرتبط بالإنسان مع نفسه أو مع ربّه تعالى. فإن المجتهد إذا غفل عن سعة الأحكام وشمولها لشتى جوانب الحياة وركّز فقط على البُعد الخصوصي والفردي للفقه سوف يكون، لهذه الرؤية أثرها في يفهم من الأدلة ويستنبط من الكتاب والسنة وهذا الأمر لا يمكن إنكاره وهو يوجب ظهور مدرسة أو مذهب اجتهادي، يختلف عن مذهب من يرى ويعتقد بسعة الشريعة وشمولها لشتى جوانب الحياة؛ فإن المجتهد الذي يرى ذلك ويبذل العناية لمشاهدة جميع الشريعة في إطار واحد، فإنه سوف يتصدى لهداية الناس في جميع مجالات الحياة إلى طريق الرشد والمشي إلى السعادة الأبدية دنيويّاً وأخرويّاً، فرديّاً واجتماعيّاً، عباديّاً وسياسياً، إلى غير ذلك من الأبعاد الأخرى للحياة؛ وهذا ما نشاهده بوضوح في المنهج الفقهي للإمام روح الله الخمينيّ.

خلاصة المبحث:

إن الاختلاف في الاجتهاد وظهور المدارس والمناهج والمذاهب ينشأ من أمور عديدة، بعضها ممدوح وبعضها مذموم. وأهمّ هذه الأمور هي:

1 ـ الأهواء النفسية من قبيل: الكذب والنفاق.

2 ـ اختلاف الأفهام والاستعدادات الفردية واختلاف الأجواء والظروف.

3 ـ المنع من كتابة الحديث وتدوينه.

4 ـ الجهل وعدم الاطلاع على مصادر الشريعة.

5 ـ الإيمان بعصمة أهل البيت (ع) ومرجعيتهم العلمية والسياسيّة، وعدم الإيمان بها.

6 ـ الاختلاف في المباني والمصادر والمناهج.

7 ـ كيفية النظر إلى الشريعة، من حيث شمولها لمختلف مجالات الحياة وعدم شمولها لذلك.

الفصل الثاني

أهم المدراس والمذاهب الاجتهادية
عند السنّة وخصائصها

تمهيد:

قد مرّ في مبحث أسباب الخلاف من الفصل السابق أنّ أول خلاف ظهر بين المسلمين بعد النبي (ص) هو الخلاف حول مرجعيّة أهل البيت (ع) بالنسبة إلى الشؤون الدينيّة والدنيوية للمجتمع الإسلامي، وكانت نتيجة هذا الخلاف ظهور مدرستين، بل مذهبين قد سميّا بأسماء عدّة في المتون والكتب المختلفة، كمدرسة الإمامة ومدرسة الخلافة، أو مدرسة أهل البيت (ع) ومدرسة الخلفاء، أو مدرسة الشيعة ومدرسة السنة، أو مدرسة العامة ومدرسة الخاصة.

ونحن في ما يلي من المباحث نصطلح على المدرسة أو الأول بمدرسة أو مذهب العامّة، باعتبار أنّ الذين تابعو هذه المدرسة وهذا المذهب هم أكثريّة المسلمين ونصطلح على المدرسة أو المذهب

الثاني بمدرسة أو مذهب الخاصة باعتبار قلّة تابعيه في العالم الإسلامي.

وهذان المذهبان، العامة والخاصة، وإن كان بينهما نقاط اختلاف في مجالات العقيدة والعمل، وهي قد تؤدي بدورها إلى التأثير في أرضية الاجتهاد والفقاهة، لكن مع ذلك فإن بينهما مشتركات كثيرة في شتّى المجالات، بل يمكن أن يدعى أنّ المذهبين في أكثر الساحات الاعتقادية والأخلاقية والفقهية إلى غير ذلك، مما يرتبط بالتعاليم الإسلاميّة والعلوم الدينيّة، متوافقان لا خلاف بينهما، وسوف نشير في ما يلي إلى أهم تلك المشتركات في مجال الفقه والاجتهاد:

أهم المشتركات بين مذهب العامة ومذهب الخاصة:

توجد بين مذهب العامة ومذهب الخاصة في ما يرتبط بميدان الاجتهاد والفقاهة نقاط مشتركة كثيرة، من أهمها تلك المرتبطة بالأصول ومباني الاجتهاد ومصادره، وهي كالتالي:

1 ـ التوحيد في الألوهية والتشريع.

2 ـ النبوة العامة والنبوة الخاصة ووحدة الدين والشريعة.

3 ـ الخاتمية، وأنّ حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة.

4 ـ جامعية الشريعة، وأنّ أحكامها تدخل في جميع مجالات الحياة الإنسانيّة، مما ينطبق عليه عنوان: هداية الله للإنسان.

5 ـ حجية واعتبار المصادر الأربعة لعملية الاستنباط وهي: الكتاب والسنة والإجماع والعقل.

فالعامة والخاصة متفقان بالنسبة إلى أصل هذه الأمور الخمسة

التي تعدّ بمنزلة المباني الأساسيّة للاجتهاد، وإن كانا مختلفين في تفريعاتها الجزئية اختلافات كثيرة وسيأتي إن شاء الله بيان أهمها في ذيل البحث حول مدارس كلّ مذهب على حدة. وسوف نشرع في الفصل الثاني بذكر أهم المدارس الاجتهادية عند العامة.

ظهور المدارس الفقهية عند العامة

التمهيد:

قد مرّ في المبحث الخامس من الفصل السابق أنّ الصحابة والتابعين تفرقوا بعد وفاة الرسول (ص) في الأمصار والمدن، وصاروا مرجعاً عاماً للناس في الفتوى والحكم في ما بينهم، وكان الناس يلتفون حولهم في كل بلد، ويأخذون عنهم الكتاب والسنة.

وكانت لهم طرقهم الخاصة في الفتوى والاستنباط، فمنهم من توسع في الرأي كعمر بن الخطاب، ومنهم من وقف عند النص وتمسك بالآثار كعبد الله بن عمر، وعلى هذا يمكن القول: إنّ جميع المدارس الفقهية عند العامة تعود في واقعها إلى أحد اتجاهين: اتجاه الوقوف عند الأثر وهو ما يسمى بـ «مدرسة الحديث»، واتجاه التوسع في الرأي وهو ما يسمى بـ «مدرسة الرأي»[1].

---

(1) انظر: محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص143 ـ 94، علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ج1، ص71 ـ 69.

المبحث الأول

مدرسة الحديث ومنهجها في الاجتهاد

كانت الحجاز، وخاصة المدينة، المكان الأول لنشأة مدرسة الحديث وظهورها، وكانت تُعرَف بمدرسة المدينة؛ لأنها مهد السنة النبوية، وفيها سلالة الصحابة وقد حمل لواء هذه المدرسة الفقهاء السبعة وهم: سعيد بن المسيب (ت 94هـ.ق) وعروة بن الزبير (ت 94هـ.ق) والقاسم بن محمد (ت 106هـ.ق) وأبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث (ت 94هـ.ق) وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود (ت 98هـ.ق) وسليمان بن يسار (ت 107هـ.ق) وخارجة بن زيد بن ثابت (ت 99هـ.ق). وكان سعيد بن المسيب على رأس هؤلاء السبعة[1]، ويقال: إنه قد تزعم هذه المدرسة من الصحابة قبل هؤلاء السبعة كل من العباس والزبير وعبدالله بن عمر، كما أنه قد حمل لواءها من تابعي التابعين كل من: مالك والشافعي وأحمد بن حنبل[2].

---

(1) محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص 101 ـ 100.

(2) علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ج2، ص 69.

منهج مدرسة الحديث:

يقف فقهاء هذه المدرسة عند النص وخلاصة منهجهم ما يأتي:

1 ـ كانوا إذا ما استفتاهم أحد من الناس ينظرون في كتاب الله ثم سنة رسوله، فإن وجدوا فيها أحاديث مختلفة فاضلوا بينها بالراوي، فإذا لم يجدوا حديثاً نظروا في آثار الصحابة وإن لم يجدوا نصاً ولا إجماعاً عملوا بالرأي، وما كان فيه اختلاف عندهم أخذوا بأقواه وأرجحه؛ إما لكثرة من ذهب إليه، وإما لموافقته لقياس قوي، وإما لموافقته تخريجاً صريح من الكتاب والسنة، وإذا لم يجدوا في ما حفظوا سنة خرّجوا من كلام فقهائهم وتتبعوا الإيماء والاقتضاء.

2 ـ كان فقهاء المدينة من هذه المدرسة يؤثرون الأخذ بخبر الواحد على عمل أهل المدينة، كما أنهم ومن بعدهم مالك يرون أن الإجماع الملزم يتحقق باتفاق فقهاء المدينة وحدهم.

3 ـ يرى فقهاء هذه المدرسة على خلاف مدرسة الرأي، أن السنة تستقل بتشريع الأحكام ولو لم يرد بخصوصها شيء في القرآن. وفي هذا يقول الأوزاعي: «الكتاب أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب». وكان هذا سبباً في اختلاف المدرستين في فروع كثيرة، منها: القضاء بالشاهد واليمين، ومنها: عقوبة الزاني غير المحصن مع الجلد، ومنها: تغريب الزناة سنة.

4 ـ إنهم يجيزون تخصيص عام القرآن بخبر الواحد، لأنّ دلالة العام عندهم ظنية، بخلاف مدرسة الرأي، فإن دلالة العام من الكتاب عندهم قطعية، في حين أن خبر الواحد ظني، والظني لا يعارض القطعي. وإلى ذلك يشير أحمد بن حنبل بقوله:

«ولو ساغ رد سنن الله بما فهمه الرجل من ظاهر الكتاب لردت بذلك أكثر السنن وبطلت بالكلية».

وقد ترتب على منهجهم هذا أنهم قالوا بحلية أكل الذبيحة التي لم يُسَمَّ عليها، مع أن النص القرآني يشعر بالتحريم. وأيضاً، قالوا بجواز قتل مباح الدم لردّةٍ ونحوها، وإن لجأ إلى الحرم؛ لأن عموم قوله تعالى: ﴿وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًاۗ﴾، قد خُصِّص بالخبر.

5 ـ لفقهاء مدرسة الحديث منهج خاص في اعتبار خبر الواحد. منه عدم اشتراط ألا يكون الخبر في أمر تعم به البلوى. بخلاف أهل الرأي، فإنهم يشترطون ذلك. فأهل الحديث يرون أنه لا يلزم من عموم البلوى اشتهار حكمها، فإن حكم الفصد والحجامة، والقهقهه في الصلاة، وقراءة الفاتحة خلف الإمام وتركها، والجهر بالتسمية وإخفاؤها، لم تشتهر مع أن هذه الحوادث عامة. ومنه: أنهم لا يشترطون في اعتبار خبر الواحد عدم مخالفته لنص من الكتاب والسنة المشهورة، بينما تشترط مدرسة الرأي ذلك. ومنه: أنهم يعملون بالخبر، ولو لم يعمل به نفس الصحابي الذي رواه ما دام إسناد الحديث صحيحاً؛ لأنه حجة، بينما ترى مدرسة الرأي أن عمل الصحابي الراوي للحديث شرط. وقد ترتب على ذلك أن أهل الحديث لم يجوِّزوا نكاح المرأة بغير إذن وليها، أخذاً بما روته عائشة: «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل». مع أن عائشة الراوية للخبر قد عملت بخلافه، إذ زوَّجت حفصة بنت أخيها عبد الرحمن وهو غائب بالشام.

أقسام أهل الحديث:

إن أهل الحديث، وإن كان أساس رأيهم هو الاعتماد على

الحديث، إلا أنهم يختلفون في ما بينهم، ولكل منهم منهج يتميز به في مجال قبول أخبار الآحاد، وتقديمها على غيرها من الأدلة الأخرى. ففقهاء المدينة الذين كانت المنافسة والجدل بينهم وبين فقهاء الرأي بالكوفة شديدين، يختلف منهجهم كثيراً عن عموم منهج مدرسة الحديث وخاصة في ما يتصل بشروط السنة حتى عدّ بعض المؤرخين، كابن قتيبة، مالكاً من فقهاء مدرسة الرأي، لأنه يأخذ بظاهر القرآن، ويرفض خبر الواحد إذا تعارض معه، كما أنه يقدم ما عليه عمل أهل المدينة على خبر الواحد، وأيضاً كان يقدم القياس على خبر الواحد، إذا اعتضد القياس بقاعدة قطعية. كما أن فقهاء المدينة قد يلاحظ في آرائهم التعليل ورعاية المصلحة، كما علل سليمان بن يسار، وسالم بن عبد الله بن عمر الترخيصَ للمتوفَّى عنها زوجها باستعمال بعض أنواع الطيب والزينة، برفع الحرج ودفع الضرر عنها، وقد علل ابن المسيِّب جواز تسعير السلعة، بأن مصلحة المجتمع تقتضي ذلك.

بينما الظاهرية، وهم متطرفو أهل الحديث، يتعلقون بظواهر النصوص، وينكرون أصل التعليل وما ترتب عليه من القول بالقياس والرأي بكافة وجوهه.

كما أن فقهاء مدرسة المدينة كانوا إذا لم يجدوا نصاً يرجعون إلى أقوال خصوص الصحابة المقيمين في المدينة، أما غيرهم من فقهاء أهل الحديث، فإنهم عند انعدام النص يأخذون بقول الصحابي، سواء كان من المقيمين في المدينة أم لا[1].

ومن هنا، فإننا نستطيع أن نقسم مدرسة الحديث إلى مدرسة المدنيين والظاهريين والمتأخرين، كما يأتي تفصيله في المباحث الآتية.

---

(1) انظر: محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص 114 ـ 100، محمد الخضري بك، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ص 95 ـ 93.

المبحث الثاني

مدرسه الرأي ومنهجها في الاجتهاد

الرأي في اللغة بمعنى العلم بالشيء على سبيل الظن أو على سبيل الاعتقاد، ثم خصّه الفقهاء بالنظر وإعمال الفكر في الوقائع التي لم يرد فيها نص[1]. والمراد من النص الدليل اللفظي الدالّ على الحكم الشرعي، سواء كان كتاباً أو سنة، كما قد يقال له: الأثر، أيضاً، وقد أشرنا في المبحث الأول من الفصل السابق إلى أنّ العمل بالرأي والتفكير الشخصي للتوصل إلى الحكم الشرعي كان يسمّى في الصدر الأول بالاجتهاد، كما كان يقال له: التأويل، أيضاً، ـ والتأويل وإمعان الرأي بهذا المعنى كان موجوداً في عصر الصحابة، وكان كل من الخلفاء الأول والثاني والثالث وكذلك عائشة وخالد بن الوليد وأمثالهم، هم الأصل له. وقد ذكرت اجتهاداتهم بالرأي وتأويلاتهم في الكتب المفصلة[2].

---

(1) محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص 95 ـ 94.

(2) انظر: عبد الحسين شرف الدين، **النص والاجتهاد**، موسوعة الإمام شرف الدين، ج2، ص 103؛ مرتضى العسكري، **معالم المدرستين**، ج2، ص 95 ـ 84.

والذي يجدر ذكره، ومن الضروري الإشارة إليه، هو أنّه قد ذكر في بعض المصنفات المختصة بالاجتهاد وتاريخه: أن الإمام علي بن أبي طالب (ع) كان من العاملين بالرأي، بل يعدّ (ع) من المؤسّسين له[1]. مع أنّ هذا المدّعى خلاف الواقع، ولم يوجد له شاهد أصلاً، بل إن المعروف من مذهب أهل البيت (ع) وعلى رأسهم الإمام علي (ع) والواضح كالشمس في رابعة النهار، والذي يعرفه الصديق والعدوّ، هو الإنكار الشديد للعمل بالرأي، والروايات عنهم في حرمة الحكم بالرأي متواترة[2]؛ بل يعدّ هذا من ضروريات مذهب أهل البيت (ع) كما سيأتي تفصيله. وقد مرّ معنا في مبحث أسباب الخلاف ذكر حديث عن أمير المؤمنين (ع) في ذمّ أهل الرأي فراجع[3].

وعلى أيّ حال، فإن الجذور الأساسيّة لمدرسة الرأي بدأت من بعض الصحابة، وعلى رأسهم الخليفة الثاني، كما هو مذكور في محله، وقد يقال: إنّ عبد الله بن مسعود عمل برأي عمر في الأخذ بالرأي، ثم أصحابه في الكوفة، كعلقمة بن قيس(ت 62) والأسود بن يزيد (ت 75) وشريح بن الحارث (ت 82) وأمثالهم كانوا أركان هذه المدرسة. ثم بعد هؤلاء كان زعيم مدرسة الرأي إبراهيم النخعي (ت 95) الذي له أثر واضح في مدرسة الكوفة، ومن بعده تلميذه حماد بن سليمان (م120) شيخ أبي حنيفة، ثم آلت الزعامة إلى أبي حنيفة (ت 150).

---

(1) محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص114؛ علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ج1، ص479 ـ 471.

(2) انظر: الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب 6 و4.

(3) نهج البلاغة، خطبة رقم 18.

وقد شنّع أهل الحديث على أهل الرأي، حتى نقل عن ابن حنبل أنه قال: «أصحاب الرأي مبتدعه، ضلال أعداء للسنة» وكان فقهاء مدرسة الرأي يرمون فقهاء مدرسة الحديث بالجمود وضعف الفكر[1].

منهج مدرسة الرأي:

والحقيقة هي أنّ فقهاء المدرستين يأخذون بالحديث، كما يأخذون بالرأي، إلا الظاهريين من أهل الحديث، فالخلاف الفئتين كما يقول الحجوي: «إنما هو في الفروع التي يثبت الأثر فيها عند الحجازيين دون العراقيين، لعدم اطلاعهم عليها، أو لوجود قادح عندهم»[2]. وكان منهج أهل هذه المدرسة هو التهيُّب من رواية الحديث ورفع سنده للرسول (ص)، مخافة أن يكون من الموضوعات، وكانوا مع هذا لا يتهيبون الفتيا؛ لأنهم على منهجهم يعتقدون أن شرع الله قد اكتمل قبل وفاة الرسول (ص) وأن أحكامه معقولة المعاني، مبنية على علل ضابطة لتلك الأحكام، فكان فقهاء هذه المدرسة يبحثون عن تلك العلل ويجعلون الحكم دائراً معها وجوداً وعدماً، ونتيجة لقلة بضاعتهم من الحديث وبُعدِهم عن موطنه وتحرّجهم من الأخذ بأخبار الآحاد، خشية أن تكون موضوعة، اتجهوا إلى الرأي، فقدموا القياس على خبر الواحد أحياناً. ومن هنا، يظهر أنّ المدرستين تجتمعان في التوسع في الرأي وإعمال القياس والاستحسان، ووضع القيود في مجال العمل بأخبار الآحاد، وإن اختلفوا في ما بينهم في هذه الأمور وفي طبيعة القيود التي وضعوها.

---

(1) محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص120 ـ 119؛ محمد إبراهيم جناتي، **أدوار اجتهاد**، ص 113 ـ 101.

(2) الثعالبي، **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، ص 9، محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص 121.

أمران مهمان يَنبغي الإشارة إليهما:

ينبغي الإشارة في هذا المجال إلى أمرين مهمين، وإن كان سيأتي تفصيلهما عند البحث في فقه أبي حنيفة الذي يعدّ من أساطين مدرسة الرأي، وهما:

الأمر الأول: التوسع في الحيل الشرعيّة في شتى أبواب الفقه، من المعاملات والوقوف والوصايا والشروط والنفقات وغيرها، وينقل عن أبي حنيفة أنه قال: «إن قصد إبطال الأحكام صراحة ممنوع، وأما إبطالها ضمناً فلا»[1]. بينما ينكر أهل الحديث عليهم اعتبارهم للحيل الشرعية.

الأمر الثاني: التوسع في الفقه الافتراضي، فإنهم كما كانوا ينظرون في المسائل الواقعية الفعلية، كانوا يفترضون المسائل، ويبحثون عن حكم الله في كل ما يفترض وقوعه، الأمر الذي كوّن لهم ثروة فقهية واسعة[2].

نماذج تطبيقية من فقه أهل الرأي وأهل الحديث:

1 ـ القراءة خلف الإمام:

لقد كان الرأي الغالب لفقهاء المدينة من أهل الحديث هو القراءة مع الإمام، في ما يخفَتُ فيه ويُسَرّ، وعدم القراءة في ما يجهر فيه، بينما كان رأي مدرسة الكوفة هو عدم القراءة خلف الإمام مطلقاً، حتى في ما أسرّ به، ومرجع الخلاف في ذلك هو اختلاف الآثار.

---

(1) محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص 124؛ الشاطبي، **الموافقات**، ج2، ص 291 ـ 264.

(2) محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص 121.

2 ـ القضاء بشاهد واحد مع يمين المدعي:

مر سابقاً أنّ فقهاء أهل الحديث يرون صحة القضاء بشاهد واحد مع اليمين في الأموال، تمسكاً بالخبر الموجود عندهم، بينما يرى فقهاء الرأي عدم الاكتفاء باليمين مع البينة، تمسكاً بالنص القرآني[1] وعدم ثبوت السنة عندهم.

3 ـ قضاء المرأة:

يشترط فقهاء الحديث في من يلي القضاء الذكورة؛ إذ تنقص الأُنوثة عن كمال الولايات؛ ولأنه لم يحدّث أن ولّى النبي (ص) ولا أحدٌ من أصحابه امرأةً في القضاء، كما أنه روي عنه (ص) «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»؛ بينما ترى مدرسة الرأي وابن حزم من الظاهرية أن الذكورة ليست شرطاً لجواز تَقَلُّدِ القضاء في غير الحدود والدماء. كما روي عن عمر بن الخطاب أنه ولى «الشفاء» السوق. فأهل الرأي قاسوا القضاء على الشهادة، وحملوا الحديث المروي على رياسة الدولة.

4 ـ الولاية في عقد الزواج:

يتفق الفقهاء على أنّ الرجل البالغ العاقل له أن يزوج نفسه، وأن يباشر عقد الزواج، وأما بالنسبه إلى المرأة فبعض أهل الرأي يجوزون لها أن تباشر عقد زواج نفسها وأن تنوب عن غيرها في مباشرة عقد الزواج، غير أنهم اشترطوا لنفاذ عقدها أن يكون الزوج كفؤاً وأن لا يقل المهر عن مهر المثل، واستدلوا على ذلك بالقياس، فقاسوا مباشرة ذلك على مباشرتها لشؤونها المالية، بينما

---

(1) سورة الطلاق: الآية 2 ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ وَأَقِيمُواْ ٱلشَّهَٰدَةَ لِلَّهِ﴾.

غيرهم من الفقهاء لا يجوزون ذلك، لا لنفسها ولا لغيرها، ويستدلون بما روي عن أبي هريرة، وهو ممن لا معرفة له بالفقه من الصحابة: لا تزوج المرأة المرأة ولا تزوج المرأة نفسها. وما روي عن الرسول (ص) «لا نكاح إلا بوليّ» فأيّ امرأة تزوجت بغير إذن وليها فنكاحها باطل، فإن لم يكن لها ولي، فالسلطان ولي من لا ولي له»[1].

5 ـ ضمان المصراة:

كان أهل الرأي يفتون بضمان الشاة المصراة: ببيان أن المشتري يردها ويرد معها، أيضاً، قيمة ما احتلبه من لبنها، بينما كان أهل الحديث يفتون بردها ومعها صاع من تمر، لحديث رواه أبو هريره في ذلك، فأهل الرأي يقولون: إن قاعدة ضمان المتلفات أن يرد المثل، إن كان مثلياً، وقيمتها إن كان قيمياً، وهذا الخبر خلاف القاعدة، فيوجد شك في صحته إن كان بلغهم، ويحتمل أنه لم يبلغهم[2].

خاتمة المطاف:

لقد ظهرت مدرسة الحديث ومدرسة الرأي في عهد صغار الصحابة، ومن تلقى عنهم من التابعين في عهد معاوية سنة (41 هـ.ق ـ إلى أوائل القرن الهجري الثاني عندما بدأ الضعف في الدولة الأموية، وهاتان المدرستان، وإن كانت بينهما أمور خلافية كثيرة في عمليّة الاستنباط وأصولها، على الرغم من توافقهما على الأخذ

(1) محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص 137 ـ 127.

(2) محمد الخضري بك، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ص 95.

بالكتاب والسنة، بل حتى العمل بالرأي، وقد ظهر التنافس والجدل بينهما، إلا أنه لم تكن للمجتهدين من هاتين المدرستين قواعد معلومة واضحة؛ لأن الفقه كان إلى ذلك الوقت لم يأخذ الدرجة اللائقة به من التدوين والترتيب والتوسعة، إلى أن جاء دور الفقهاء في الزمان المتأخر على ذلك الزمان، حيث ظهرت المدارس الاجتهادية في نطاق المدرستين[1].

موقف الإمامية من المدرستين المتقدمتين:

ولا بدَّ أن يشار هنا إلى أمر، والذي سيأتي تفصيله لاحقاً، هو بيان موضع الخاصة وأتباع أهل البيت (ع) في مقابل مدرسة أهل الرأي وأهل الحديث. فقد أنكر الإماميّة في ظل التمسك بتعاليم أهل البيت (ع) جواز الاجتهاد بالرأي أشد الإنكار، وقالوا: إن دين الله لا يصاب بالعقول، وإن السنة لا تقاس، وإن السنة إذا قيست مُحِقَ الدين، كما قال أبو عبد الله (ع) موضحاً بقوله: ألا ترى أن المرأة تقضي صومها ولا تقضي صلاتها، في جواب من عمل بالقياس.

وعن أمير المؤمنين علي (ع): من دان الله بالرأي لم يزل دهره في ارتماس، وعن عيسى، بن عبد الله القرشي قال: دخل أبو حنيفة على أبي عبد الله (ع) فقال له: يا أبا حنيفة بلغني أنك تقيس؟ قال: نعم، قال: لا تقس فإن أول من قاس إبليس[2]. هذا من جانب.

ومن جانب آخر، لم يوافق الخاصة ما عليه أهل الحديث من انحصار السنة بالأخبار المروية عن النبي (ص) والقول باعتبار قول الصحابي أو عمله، وإن كان عن اجتهاد برأيه، وأيضاً، أنكر

---

(1) انظر: محمد الخضري بك، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ص 108 ـ 85، محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص 139.

(2) انظر: الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، أبواب صفات القاضي، باب 6، ج 18.

الخاصة، موافقتهم للعمل بالرأي في موارد خاصة كفقدان النص. فإنّ قلة الأحاديث والبُعد عن عصر النبي (ص) والصحابة وكثرة الوقائع الجديدة والمنع عن كتابة الحديث وكثرة الوضاعين، إلى غير ذلك من العوامل المختلفة التي ألجأت أهل الحديث إلى الاستعانة بمصادر غير معتبرة في عمليّة الاستنباط، كل هذا مما لا يوافق عليه فقهاء الإماميّة. فهم يرون أن القرآن والسنة هما مصدرا التشريع وهما كافيان لاكتشاف أحكام الحوادث الواقعة؛ لأن السنة عندهم استمرت في عهد الأئمة المعصومين (ع) وكل شي يقوله الأئمة (ع) هو مأخوذ من كتاب الله وسنة نبيه (ص) كما روي عن أبي عبد الله (ع): «كان علي (ع) يعلم كل ما يعلم رسول الله (ص) ولم يعلّم الله رسوله شيئاً، إلّا وقد علّمه رسول الله أميرَ المؤمنين». وقد كان عنده (ع) صحفاً كثيرة من علوم النبي (ص) ثم توارث الأئمة من ولده تلك الصحف، كما ورد عن أبي جعفر (ع): «يا فضيل عندنا كتاب طوله سبعون ذراعاً، ما على الأرض شيئ يحتاج إليه إلا وهو فيه، حتى أرش الخدش».

وفي بعض الأخبار أنه كان لدى الأئمة (ع) كتابان من أبيهم علي (ع) أحدهما: الجامعة فيه أحكام الحلال والحرام، وآخر يسمونه بالجفر، فيه أنباء الحوادث الكائنة، وأيضاً، كتاب ثالث من أمهم فاطمة (ع) بنت رسول الله (ص) فيه أنباء عن الحوادث الكائنة[1].

فمع وجود مثل هذه المصادر المتخذة من المبدأ الإلٰهي وعلوم الرسول، لم يكن الإماميّة بحاجة إلى مثل القياس والعمل بالرأي إطلاقاً، ولم يواجهوا المشكلة التي واجهها فقهاء أهل الحديث، من قلة الأحاديث ونقصان المصادر، وله الحمد.

---

(1) انظر: مرتضى العسكري، **معالم المدرستين**، ج2، ص 463 ـ 385.

المبحث الثالث

ظهور المدارس الفقهية

في ظل مدرسة الحديث ومدرسة الرأي

تكلمنا في المبحثين السابقين من هذا الفصل، عن ظهور مدرستين في فقه العامة، وهما: مدرسة الحديث ومدرسة الرأي، وابتداء ذلك كان في عصر الصحابة والتابعين، إلى أواخر عصر الأمويين؛ أي أوائل القرن الهجري الثاني، ثم جاء العصر العباسي سنة (132هـ.ق) فظهرت فيه طوائف من الفقهاء في ظل كل من مدرسة الرأي ومدرسة الحديث، وقام فيهم أعلام بارزون، لكل منهم خواص ومميزات، ولكل منهم قواعده وأسسه التي بنى عليها فتاواه، وأقام عليها مدرسته، فظهرت مدارس فقهية متعدّدة، منها ما اشتهر ومنها ما اندثر. ومن بين ما اشتهر منها مدرسة أبي حنيفة، ومدرسة مالك بن أنس، ومدرسة ابن إدريس الشافعي، ومدرسة أحمد بن حنبل، وهناك مدارس فقهية أخرى؛ ولكنها اندثرت، من بينها مدرسة الأوزاعي، ومدرسة سفيان الثوري، والمدرسة الظاهرية[1]. وسيتم البحث عن أهم الأمور المرتبطة بهذه المدارس أو بعضها.

---

(1) انظر: محمد الخضري بك، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ص132، علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ج2، ص 73.

الفصل الثالث

مدرسة أبي حنيفة ومنهجه في الاجتهاد

إنّ أبا حنيفة هو إمام مدرسة الرأي والمعمار والمؤسس لها وهو النعمان بن ثابت بن زُوطَي من القومية الفارسية[1]، ولد سنة (80 هـ.ق) بالكوفة، وهو يعد من تابعي التابعين، وقد تلقى الفقه عن حماد بن أبي سليمان، ويعدّ هذا الفقيه من أعمدة أهل الرأي، وقد كان خزازاً بالكوفة، يبيع ثياب الخز. أدرك أبو حنيفة تحول الحكم من بني أمية إلى بني العباس، وكانت الكوفة مركز هذا الانتقال، وبها تمت بيعة أبي العباس السفاح، ولم يُذكر لأبي حنيفة في تلك الحركة ذكراً. وقد نقل أنّ يزيد بن هبيرة، والي العراق من قبل مروان عرض عليه ولاية القضاء فأبى، فضربه من أجل ذلك. وقد حصلت في عهد إقامته في الكوفة ثورتان: ثورة زيد بن على بن الحسين (ع) سنة (122 هـ.ق) وثورة عبد الله بن معاوية بن

(1) قيل إن جده زوطي من أهل كابل، وقيل: أصل أبي حنيفة من ترمذ، وقيل: من أهل بابل، وقيل والده من أهل الأنبار. انظر: علي محمد معوض وعادل أحمد عبدالموجود، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ص 74.

عبد الله بن جعفر سنة (127هـ.ق)، وقد صدرت من أبي حنيفة كلمة تدل على امتداح زيد[1].

وبعد موت أستاذه حماد انتهت إليه زعامة مدرسة الرأي، التي برزت من يومها كمدرسة خاصة في الفقه، عُرِفت بالمدرسة الحنفية، فلما نمت وترعرعت مدرسته، واستوت على سوقها، ارتقت إلى حد المذهب، فعرف بالمذهب الحنفي.

أمور ثلاثة وراء نمو وانتشار المدرسة الحنفية:

ذُكِر أن سبب انتشار المذهب الحنفي ونموه يرجع إلى أمور رئيسية ثلاثة:

الأمر الأول: كثرة تلاميذ أبي حنيفة وعنايتهم بنشر آرائه.

الأمر الثاني: أنه جاء بعد تلاميذه طائفة عنيت باستنباط علل الأحكام، وتطبيقها على ما يستجدّ من الوقائع، وأنهم بعد أن استنبطوا علل الأحكام جمعوا المسائل المتجانسة في قواعد عامة، فاجتمع في المذهب التفريع.

الأمر الثالث: وهو العمدة، أنه كان مذهب الدولة العباسية، حتى أن الرشيد ولّى أبا يوسف، وهو من تلاميذ أبي حنيفة، منصب القضاء في بغداد، وكان لا يعيِّن القاضي في الأقاليم إلا إذا كان على مذهب أبي حنيفة. وقد نشأ مذهبه أولاً في العراق، ثم ذاع وانتشر خارجه، في كلّ بلد كان للدولة العباسية فيه نفوذ وسلطان. يقول ابن خلدون: إن مذهب أبي حنيفة تقلّده أهل العراق ومسلمو

---

(1) محمد الخضري بك، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ص 144 ـ 143؛ وهبي سليمان غاوجي، **أبو حنيفة النعمان إمام الأئمة الفقهاء**، ص 358 ـ 356؛ **وتاريخ الطبري**، ج 5، ص 622 ـ 597.

الهند والصين وما وراء النهر وبلاد العجم؛ لأن تلاميذه كانوا بطانة خلفاء بني العباس، فكثرت مخالطتهم لهم، خصوصاً عندما أسندت الخلافة إلى هارون الرشيد، فقد ولى أبا يوسف صاحب أبي حنيفة القضاء، فلم يقلد قاضياً ببلاد العراق وخراسان والشام ومصر إلا من أشار به القاضي، وهو لم يختر للقضاء إلا حنفياً، فلهذا اشتهر مذهب أبي حنيفة في هذه الأقطار.

وقال الحافظ ابن حزم: مذهبان انتشرا بالرياسة والسلطان، مذهب أبي حنيفة، فإنه لما ولِّي أبو يوسف القضاء، كان القضاة من قبله من أقصى المشرق إلى عمق أفريقيا، فكان لا يولي إلا أصحابه والمنتسبين إلى مذهبه؛ والثاني مذهب مالك[1].

ومن ثم، فقد انتشر مذهبه في العراق وفارس وباكستان والهند والصين واليابان وتركمانستان والشام ومصر والمغرب والأندلس وأوروبا كلها، من شمالها إلى جنوبها، وفي تركيا وألبانيا ويوغوسلافيا ورومانيا، حتى بلغت نسبة عدد التابعين للمذهب الحنفي شطر المسلمين، وأخذت به دول الخلافة والحكومات، فأصبح مذهب الدولة العباسية، من أيام هارون وكان مذهب السلاجقة والغزنوية، ثم الدولة العثمانية[2].

أقول: يمكن أن يضاف إلى هذه الأمور الثلاثة الموجبة لنمو المدرسة الحنفية أمر آخر، وهو مرونته وسهولته على الناس، وحل مشاكلهم ورفع الموانع من طريقهم. والسبب في ذلك هو ما مرّت الإشارة إليه من اعتماد الأحناف على الرأي والقياس، واللّجوء إلى

---

(1) علي محمد معوض وعادل أحمد عبدالموجود، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ج2، ص 79 ـ 78.

(2) وهبي سليمان غاوجي، **أبو حنيفة النعمان**، ص346 ـ 343.

البحث عن علل الأحكام والاعتقاد بأنها معقولة المعاني. ولعل هذا هو السبب الرئيس في تبنّي الدول آراء أبي حنيفة ومساهمة تلك الحكومات في نشرها وترغيب الناس فيها. فإن الاعتماد على الرأي والتفكير الشخصي لاستنباط الأحكام من الأدوات الصارمة لحلّ المشاكل السياسيّة ورفع الموانع من طريقها.

أصول مدرسة أبي حنيفة ومنهجه:

نُقِل عن أبي حنيفة أنه قال: آخذ بكتاب الله، فإن لم أجد فبسنّة رسول الله (ص)، فإن لم أجد في كتاب الله تعالى ولا سنّة رسول الله (ص) أخذت بقول أصحابه؛ آخذ بقول من شئت منهم وأدع قَولَ من شئت منهم، لا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم، فأما إذا انتهى الأمر إلى إبراهيم النخعي والشعبيّ وابن سيرين والحسن وسعيد بن المسيب، فقوم اجتهدوا فأجتهد كما اجتهدوا[1]. وقد رسم أبو حنيفة أصول مدرسته على أمور سبعة:

الأول: كتاب الله

لا خلاف في أنّ القرآن الكريم هو المصدر الأول لاستنباط الأحكام؛ والنقل يختلف عن أبي حنيفة في أن القرآن هو اللفظ والمعنى، أو هو المعنى فقط. فقد نقل عنه القول إنّ القرآن اسم للمعنى خاصة، ولذلك تجوز عنده القراءة بالفارسية في الصلاة، وإن نقل، أيضاً، رجوعه عن ذلك إلى القول المعروف[2].

---

(1) محمد الخضري بك، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ص 144؛ علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ج2، ص 80.

(2) محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص 599؛ علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ج2، ص 81.

أقول: لا يخفى ما في القول من «أن القرآن اسم للمعانى خاصة» من مخالفة للضروريات، كتحدي القرآن بألفاظه واعتباره معجزة، حتى من ناحية اللفظ، وأنه بألفاظه ومعانيه أُنزل على الرسول الأعظم (ص). وهذا هو الفارق بين الكتاب والسنة، فإن النبي (ص) ما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى، ومع ذلك فإن قوله وكلامه لا يعدّان من القرآن.

الثاني: السنة النبوية

لا خلاف، أيضاً، في أنّ السنة النبوية هي المصدر الثاني للتشريع، وهي بمنزلة البيان للقرآن. وقد تشدّد الأحناف في قبول السنة والتحري عنها، فلم يقبلوا إلا الحديث المتواتر أو الحديث المشهور الذي اتفق فقهاء الأمصار على العمل به، أو رواه صحابي واحد أمام جمع منهم؛ ولذلك يجوز عندهم المسح على الخفين الثابت بالخبر المشهور. وأما خبر الآحاد فإنه ظني الثبوت ولذلك تشددوا في الراوي للتوثق من صحة الحديث، فاشترطوا فيه العدالة والضبط، وتشدَّدوا في تفسير معنى الضبط، إذ التزموا ضبط المتن وضبط معناه فقهاً وشريعة. فلذلك إذا كان راوي الخبر من المعروفين بالفقه كالخلفاء الأربعة أُخِذ به وقُدِّم على القياس، وإن كان راويه أمثال أبي هريرة ممن عرفوا بالعدالة والحفظ، وإن لم يعرفوا بالفقه، عُمِل به إن وافق القياس[1].

أقول: إنّ التشدد في قبول الحديث واعتبار عدالة الراوي، أو من وثاقته على الأقل، واعتبار الضبط فيه أمر يمكن أن ينظر إليه

(1) محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص 604 ـ 600؛ محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ج2، ص 81.

بعين الاعتبار والقبول، ما دام موافقاً لأدلة حجية خبر الواحد التي منها سيرة العقلاء لقبول الخبر، وأما اعتبار ضبط المعاني فقهاً، إضافة إلى ضبط اللفظ، فأمر لا يساعد عليه الاعتبار العقلائي، ويؤيّد ذلك ما في الخبر من أنه: ربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه.

الثالث: قول الصحابي

يعتبر قول الصحابي عند الحنفية من المصادر، فإذا عرضت لهم مسألة ليس فيها حكم ظاهر من كتاب الله أو سنة الرسول (ص) الصحيحة عرضوها على أقوال الصحابة وأفعالهم، فإن كانوا أجمعوا فيها على رأي، أخذوا به وإلا فلا. ويكشف النص المنقول عن أبي حنيفة الذي مرّ ذكره، أنه يأخذ بقول من شاء من الصحابة، ويدع من شاء؛ ولكنه لا يخرج في نفس الوقت من قول الصحابي إلى غيره، وليست أقوال التابعين بهذه المنزلة؛ لأنه يعتقد في أقوال الصحابة أنها كانت بالتلقي عن رسول الله (ص) ولم تكن بالاجتهاد المجرد[1].

أقول: لا يخفى أن المنهج المنقول عن أبي حنيفة من إيكال الأمر في الأخذ بقول الصحابي وتركه إلى اختياره، أمر مبهم جدّاً، يثير أسئلة كثيرة مهمة، تصوراً وتصديقاً، معنىً ومَدركاً، سعةً وضيقاً؟ والبحث عنها، موكول إلى محله.

الرابع: القياس

تأخذ مدرسة أبي حنيفة بالقياس عند عدم النص من الكتاب

---

(1) الشيخ أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامية**، ص376؛ وعلي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ج2، ص 81.

والسنة وفقدان قول الصحابي أو فعله. والقياس في اللغة بمعنى: التسوية بين الشيئين، حسّيّةً كانت التسوية أم معنوية. وقد عرّفه الأصوليون بأنه: «إلحاق أمر غير منصوص على حكمه، بأمر آخر منصوص على حكمه، لِعلّة جامعة بينهما».

فهم في الحقيقة يساوون واقعة لم يرد فيها حكم منصوص عليه بأخرى ورد فيها نص، لاشتراك الواقعتين في علّة الحكم.

أركان القياس:

1 ـ الأصل أو المقيس عليه.

2 ـ الفرع أو المقيس.

3 ـ الحكم أو الاعتبار الشرعي الذي جعله الشرع على الأصل.

4 ـ العلة.

حجية القياس:

الحديث حول حجية القياس متشعب جداً، فهناك من لم يعتبره؛ بل يقول باستحالة التعبد به عقلاً، كما نُسِب ذلك إلى بعض المعتزلة والنظّام والظاهرية؛، وهناك من ذهب إلى أنه لا حكم للعقل فيه، ولكن الشرع حظره؛ وهناك من ذهب إلى وجوب التعبد به. فبينما يقول ابن حزم: إن العمل بالقياس طريق للتنازع بين الأمة نتيجة التناقض في الأحكام تبعاً لتفاوت الأفهام، نجد أن الأحناف يتوسعون في الأخذ به، ويقدمونه على أخبار الآحاد في بعض الصور، حتى أفرط بعضهم وقال: إن مجرد الشبه في الأوصاف دون اتفاق العلة، كافٍ للقياس[1].

---

(1) محمد تقي الحكيم، **الأصول العامة للفقه المقارن**، ص 343 ـ 306؛ محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص 266 ـ 257.

والذي يسهِّل الخطب، ما تواتر عن أهل البيت (ع) من حرمة الأخذ بالقياس والردع عنه، وهذا وافٍ بعدم اعتباره وعدم حجيته، فإنه مع ثبوت هذا التواتر، فالكلام والنقض والإبرام إنما يدور حول اعتباره من مصاديق الاجتهاد في مقابل النص الصحيح المتواتر.

الخامس: الاستحسان

الاستحسان في اللغه: هو عدّ الشيئ حسناً. وقد اختلف الأصوليون في تعريفه الاصطلاحي إلى عدة تعاريف:

منها: ما عرّفه الكرخي وهو من علماء الأحناف: «الاستحسان هو العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه، لوجه أقوى».

ويعرفه السرخسي بأنه: «قياس خفيّ قويّ أثره» وعرفه الشاطبي من المالكية: بأنه «العمل بأقوى الدليلين». وعرفه الطوفي من الحنابلة بأنه «العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل خاص شرعي»[1].

حجية الاستحسان:

اختلفوا في حجية الاستحسان على قولين:

1 ـ عدم الحجية، وهو رأي الشافعي، حتى نقل عنه: «من استحسن فقد شرّع».

2 ـ الحجية والاعتبار، وهو قول الحنفية والمالكية والحنبلية. وقد برع أبو حنيفة وأتباعه في الاستحسان وتوسَّعوا فيه.

---

(1) علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ج2، ص 82؛ محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص 269 ـ 266؛ محمد تقي الحكيم، **الأصول العامة للفقه المقارن**، ص 349 ـ 347.

والذي يفيده الاعتبار والتأمّل، هو أن المبطلين للاستحسان بنوا حكمهم، على أساس أن الاستحسان، هو ما يتعقّله المجتهد من غير دليل، والقائلون بالاستحسان يعتبرونه عدولاً من حكم إلى حكم؛ ولذلك لا بدَّ من أن يكون مستنداً إلى دليل، وهذا الدليل يُسمَّى بسند الاستحسان؛ وعلى هذا، وسند الاستحسان على أقسام:

أ ـ فقد يكون قياساً خفياً، كالقول بطهارة سؤر سباع الطير استحسانا مع أن القياس الظاهر يقتضي نجاستها، قياساً على سؤر سباع البهائم.

ب ـ وقد يكون النص، ومن ذلك عقد السلم فالقياس لا يقتضيه؛ لأن النص يقول: لا تبع ما ليس عندك. وإنما أجازوه استحساناً لترخيص الرسول (ص) فيه.

ج ـ وربما يكون الإجماع، مثل إجازتهم عقد الاستصناع مع أن محل العقد، وهو عمل الصانع، منعدم وقت العقد.

د ـ أو يكون العرف، مثل التعاقد على الاستحمام في الحمام العام مع جهالة مقدار الماء المستهلك ومقدار المكث فيه.

هـ ـ وأخيراً قد يكون الضرورة والحاجة، كقول الحنفية بطهارة سؤر سباع الطير رغم أكلها النجاسات استحسانا لتعذر منعها[1].

فعلى هذا يمكن أن نستنتج، وما انتهى إليه السيّد محمد تقي الحكيم، إن كان المراد بالاستحسان هو خصوص الأخذ بأقوى الدليلين فهو حسن ولا مانع من الأخذ به، إلاّ أن عَدَّ ذلك أصلا في مقابل الكتاب والسنة، ودليل العقل لا وجه له. وإن كان ما يقع

(1) محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص 278 ـ 272.

في الوهم من استقباح الشيئ واستحسانه من غير حجة دلت عليه، فهو محظور والقول به غير سائغ[1]. كما إذا كان سنده القياس غير المعتبر شرعاً.

السادس: الإجماع

الإجماع في اللغة: لفظ مشترك بين العزم والتصميم. وهو في اصطلاح الأصوليين موضع خلاف، وإن اتفقوا على دلالته على الاتفاق.

وموقع الخلاف منه هو حول من ينعقد بهم الإجماع فقيل: إنه مطلق الأمة، وقيل: خصوص المجتهدين في عصر من العصور، وفي رأي مالك هو اتفاق أهل المدينة، وقيل: هو اتفاق أهل الحرمين، أو أهل المصرين (الكوفة والبصرة). وربما ضيِّق إلى اتفاق الشيخين أو الخلفاء الأربعة.

وقد أنكر بعض فقهاء السنّة حجية الإجماع؛ لأنهم رأوا أن الإجماع لا يمكن تحققه. وفي هذا روي عن أحمد بن حنبل: وما يدعي الرجل فيه الإجماع هو الكذب، ومن ادعى الإجماع فهو كذاب. وموقف المدرسة الحنفية من الإجماع هو الاعتبار والعمل به.

السابع: العرف

عرف الجرجاني العرفَ بقوله: «العرف ما استقرت النفوس عليه، بشهاده العقول وتلقته الطبايع بالقبول». وزاد عليه الغزالي بقوله:

---

(1) محمد تقي الحكيم، **الأصول العامة للفقه المقارن**، ص 363.

«أو ما يعتاده الناس ذوو الطباع السليمة من أهل الأقطار الإسلاميّة بشرط ألا يخالف نصا شرعيا». فعند الغزالي تكون العادة مرادفة للعرف.

وقيل في تعريفه: «العرف ما تعارفه الناس وساروا عليه، من قول أو فعل أو ترك، ويُسمَّى العادة»[1].

أقسام العرف:

ينقسم العرف إلى عام وخاص، وإلى عملي وقولي، وإلى العرف الموجود في عهد الشارع والعرف الطارئ، فلو ورد النص مقرراً للعرف السابق، ثم تغير هذا العرف، فإن المعتبر عند أبي يوسف فقيه الحنفية هو العرف الطارئ؛ لكنّ أبا حنيفة لا يقرُّ حجية العرف الطارئ، لوجود نص معارض، له مثلاً نص الشارع على أن البر والتمر والملح من المكيلات، فإذا تغير العرف وأصبحت من الموزونات فهل يصح التعامل فيها بالوزن مع التفاضل؟ يقول أبو يوسف: نعم، ويقول أبو حنيفة: لا، والفضل ربا[2].

نعم عند الخاصة، الربا الحرام لا يختص بالمكيل، بل يوجد في الموزون أيضاً، بل عند بعضهم يوجد في المعدود أيضاً.

وينقسم العرف أيضاً إلى الصحيح والفاسد، والفاسد هو الذي يخالف الشرع.

اعتبار العرف:

لقد توسعت المدرسة الحنفية في مجال الأخذ بالعرف، وذلك أن أبا حنيفة كان ذا خبرة في التجارة ومعاملات الناس، فعلم

---

(1) محمد تقي الحكيم، **الأصول العامة للفقه المقارن**، ص 405؛ محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص 246.

(2) محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص 2470 ـ 246

عادات الناس وخبر أعرافهم؛ ولذلك عمل بالعرف في كثير من المسائل الفقهية[1].

ولا يخفى أن مجالات العرف مختلفة، فما يرتبط بتشخيص معنى المفاهيم كمعنى الصعيد والفقير لا إشكال في اعتباره، وهكذا في ما يرتبط باستكشاف مراد المتكلم والظهور العرفي للكلام. وأما في سائر المجالات، فلا بدَّ لاستكشاف الحكم الشرعي من العرف أن يُحرز كونه في مرأى ومسمع من الشارع وأن لا يردع عنه، وهذا ما يسمى بالسيرة العقلائية، وكذلك الحال في ما لو سلك المتشرعة المعاصرون للشارع سلوكاً معيّناً بما هم متشرعة، لا بما هم عقلاء، فبالإمكان في هذا، أيضاً، القول باعتبارها، على أساس أن المتشرعة حينما يسلكون سلوكاً، بوصفهم متشرعة، يجب أن يكونوا قد تلقَّوا ذلك من الشارع وهذا ما يُسمَّى بسيرة المتشرعة[2].

أقسام الحكم التكليفي عند الحنفية:

ينقسم الحكم التكليفي عند سائر المدارس الفقهية إلى خمسة أقسام: الوجوب والندب والإباحه والكراهة والحرمة؛ ولكنه ينقسم عند المدرسة الحنفية إلى سبعة أقسام:

1 ـ **الفرض**: وهو الطلب الإلزامي الذي قام عليه دليل قطعي، كفرضيّة قراءة القرآن في الصلاة، الثابتة بقوله تعالى: ﴿فَٱقۡرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلۡقُرۡءَانِۚ﴾ **[المزمل/ ٢٠]**.

---

(1) علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ج2، ص 83.

(2) محمد تقي الحكيم، **الأصول العامة للفقه المقارن**، ص 412 ـ 408؛ والشهيد محمد باقر الصدر، **دروس في علم الأصول**، الحلقه الثانية، ص 155 ـ 153.

2 ـ **الواجب والسنة المؤكدة**: وهو الطلب الإلزامي الذي قام عليه دليل ظني فيه شبهة، ويُسمَّى فرضاً عملياً، بمعنى أنه يعامل معاملة الفرائض، من حيث العمل، ولكن لا يجب الاعتقاد بأنه فرض ولا يكفر منكر فرضيته، وتاركه لا يعاقب بالنار، بل يُحرَم من شفاعة الرسول (ص)، وإذا قال الحنفية السنة المؤكدة، فإنما يريدون بها الواجب الذي ذكرنا[1].

3 ـ **المندوب والسنة غير المؤكدة**: وهو الطلب غير الجازم الذي يثاب على فعله، ولا يعاقب على تركه ويُسمَّى بالمستحب، أيضاً، كصلاة أربع ركعات قبل فريضة العصر.

4 ـ **المباح**: وهو ما يجوز فعله وتركه، من دون ترجيح لأحدهما على الآخر، وفي المباح وافق الحنفية الجميع.

5 ـ **المكروه التنزيهي**: ما طُلِب تركه من غير تشديد، فهو إلى الحلال أقرب، فلا يعاقب على فعله، ويثاب على تركه ثواباً يسيراً وذلك كالمضمضة باليد اليسرى.

6 ـ **المكروه التحريمي**: ما طُلِب تركه مع التشديد فهو إلى الحرام أقرب، كالبيع وقت النداء لصلاة الجمعة.

7 ـ **الحرمة**: ما طُلِب تركه على سبيل الجزم ولم يرخَّص فيه. وفي

---

(1) عبدالرحمن الجزيري، **الفقه على المذاهب الأربعة**، ج1، ص 61. واعلم أنّ بعض المؤلّفين نسب إلى الحنفية أنهم يقسمون الحكم التكليفي إلى ثمانية أقسام ويقول: إنّ الواجب عند الأحناف كما أنّه غير الفرض كذلك أنّه غير السنة المؤكّدة فالواجب هو الطلب الإلزامي الذي دليله ظنّياً وأما السنّة المؤكّدة فهي الطلب غير الجازم الذي واظب الرسول على فعله ولم يتركه دون عذر كصلاة ركعتي الفجر. انظر: محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص 612؛ محمد تقي الحكيم، **الأصول العامة للفقه المقارن**، ص 64.

مفهوم الحرمة وافق الحنفيّة سائر الفقهاء[1].

نماذج تطبيقية لبعض فتاوى الحنفية:

1 ـ تكبيرة الإحرام:

لا يشترط افتتاح الصلاة بالتكبير، فالافتتاح بها واجب لا يترتب على تركها بطلان الصلاة، أما الصيغة التي تتوقف عليها صحة الصلاة فهي الصيغة التي تدل على تعظيم الله، كأن يقول: سبحان الله أو الحمد لله. ولو قال: أعوذ بالله أو أستغفر الله لا تصح صلاته[2].

2 ـ القراءة:

المفروض مطلق القراءة لا قراءة الفاتحة بخصوصها، والقراءة فرض في الركعتين من الصلاة المفروضة وقدرها ثلاث آيات قصار أو آية طويلة تعدلها. ومن عجز عن العربيّة يقرأ بغيرها من اللغات الأخرى[3].

3 ـ بعض الواجبات الأخرى للصلاة:

الرفع من الركوع والاعتدال والطمأنينة والجلوس بين السجدتين من واجبات الصلاة لا من فرائضها، وأيضاً التشهد الأخير واجب لا

---

(1) عبد الرحمن الجزيري، **الفقه على المذاهب الأربعة**، ج1، ص62 ـ 61 و71 ـ 70؛ محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص 613 ـ 612؛ محمد تقي الحكيم، **الأصول العامة للفقه المقارن**، ص 64 ـ 63.

(2) عبد الرحمن الجزيري، **الفقه على المذاهب الأربعة**، ج1، ص 193.

(3) عبد الرحمن الجزيري، **الفقه على المذاهب الأربعة**، ج1، ص 201 ـ 200.

فرض، والخروج من الصلاة بلفظ السلام ليس فرضاً، بل هو واجب، والخروج من الصلاة يكون بأيّ عمل مناف لها، حتى ولو بنقض الوضوء[1].

4 ـ الترتيب:

ترتيب الأركان بحيث ينوي المصلي القيام قبل الركوع وقبل السجود ليس بفرض للصلاة، بل هو شرط لصحتها، فإذا ركع قبل القيام ثم سجد وقام، فإن ركوعه هذا لا يعتبر، فإذا ألغى الركوع الأول ثم ركع وسجد فإن الركعة تعتبر له وعليه أن يسجد للسهو إن وقع منه ذلك سهواً، فإن فعله عمداً بطلت صلاته. هذا إذا ركع دون أن يقوم. أما إذا قام ولم يقرأ ثم ركع، فإن صلاته تكون صحيحة[2].

فذلكة القول:

هذه نماذج من فتاوى المدرسة الحنفية في مجال الصلاة التي يُعلم من خلالها منهج هذه المدرسة في الاجتهاد وكيفية الاستنباط واختلافها الجوهري عن سائر المدارس. وقد سرد المؤرخون قضايا عجيبة، بما يرتبط بفتاوى الأحناف وآثارها الاجتماعيّة والسياسيّة والدينيّة. منها: ما ذكره ابن خلكان في ترجمة السلطان محمود بن سبكتكين، وما عمل من جمع فقهاء الحنفيّة والشافعيّة والطلب منهم على أن يصلّوا بين يديه على المذهبين، فلمّا صلى القفّال المروزي على ما يجوّز أبو حنيفة من لبس جلد كلب مدبوغ، ولطخ ربعه بالنجاسة، والوضوء بنبيذ التمر، والاكتفاء بما يعتبره من فرائض الصلاة التي مرّ ذكر بعضها، قال السلطان: لو لم تكن هذه صلاة

---

(1) المصدر نفسه، ص 207 ـ 204.

(2) المصدر نفسه، ص 207 ـ 206.

أبي حنيفة لقتلتك؛ لأنّ مثل هذه الصلاة لا يجوّزها ذو دين، ثمّ أعرض عن المذهب الحنفيّ وتمسّك بالمذهب الشافعي[1].

وليس هذا المنهج مختصاً بالصلاة، بل هو جارٍ وسارٍ في مختلف أبواب الفقه من العبادات والمعاملات والسياسات، أضف إلى ذلك ما تناولته هذه المدرسة من الحيل الشرعيّة، خصوصاً في مسائل المعاملات.

وبالجملة، إن مجموع تعاليم هذا المذهب أوجبت أن ينقسم الناس إلى مويّدين ومعارضين. وقد نُقِل عن أبي حنيفة قوله: علمنا هذا رأي، وهو أكثر ما قدرنا عليه، فمن جاء بخير منه قبلناه[2].

هذا وقد عقد ابن أبي شيبة باباً لمخالفات أبي حنيفة للأحاديث المرويّة عن النبيّ (ص) أسماه: كتاب الردّ على أبي حنيفة وذكر فيه (125) مورداً[3]. وروى الخطيب في تاريخ بغداد عن وكيع بن الجراح قال: وجدت أبا حنيفة خالف مئتي حديث عن رسول الله (ص). ورُوي عن يوسف بن أسباط أنّه قال: ردّ أبو حنيفة على رسول الله (ص) أربعمئة حديث أو أكثر[4].

هذا وقد ذكر مؤيدوه أنّ لتعاليم أبي حنيفة تأثيراً واسعاً في الفقه، إذ شاع في فقه الحنفية التماس العلل والأوصاف المناسبة

---

(1) ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج5، ص 1810 ـ 180.

(2) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، ج13، ص359؛ محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص 614.

(3) ابن أبي شيبة، **المصنف**، ج 7، ص 326 ـ 276؛ علي آل محسن، **المسائل الخلافية والرأي الحق فيها**، ص 207.

(4) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، ج 13، ص 207؛ علي آل محسن، **المسائل الخلافية والرأي الحق فيها**، ص207.

للأحكام، وبهذا أمكن الربط بين مسائل الشريعة بعضها ببعض، هذا من جانب؛ ومن جانب آخر،أمكن التقريب بين الفقه والحياة[1].

وعلى كل حال، فالبحث عن كلام مؤيّديه ومعارضيه وصحّة مدّعاهم موكول إلى مجال آخر؛ وما لاشك فيه ولا شبهة تعتريه هو التأثير النافذ للمدرسة الحنفيّة في تاريخ الإسلام، ومصير الأمة الإسلاميّة في مختلف مجالاتها وبالأخص ما يرتبط بالسياسة وجهاز الدولة عموماً والخلافة العباسية خصوصاً والركون الذي كان لعلماء الحنفية إليهم.

هذا وقد توفِّي أبو حنيفة سنة خمسين ومئة وله من العمر سبعون سنة، وقد أوصى أن يُدفَن بأرض الخيزران وجاء المنصور فصلّى على قبره[2].

---

(1) علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ج2، ص 77 و96، محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص 614.

(2) وهبي سليمان غاوجي، **أبو حنيفة النعمان**، ص366؛ علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ج2، ص 77.

الفصل الرابع

مدرسة مالك ومنهجه في الاجتهاد

محاور البحث:

1 ـ مؤسّس المذهب المالكي.

2 ـ نشوء الدعوة للمذهب المالكي محلها.

3 ـ الأسس الرئيسة للمذهب المالكي.

4 ـ المنهج الكلامي والفقهي للمذهب المالكي.

5 ـ نماذج من فتاوى المذهب المالكي.

1 ـ مؤسّس المذهب المالكي

هو مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر، ينتهي نسبه إلى ذي أصبح من اليمن، قَدم أحد أجداده إلى المدينة وسكنها. جدّه أبو عامر عُدّ من أصحاب رسول الله (ص). وُلِد مالك بالمدينة سنة (93هـ.ق) في أيّام خلافة سليمان بن عبد الملك وعاش فيها طول

حياته، فلم يخرج منها إلّا حاجّا، ومات سنة (179 هـ.ق) في خلافة هارون ودُفِن في البقيع.

تلقى العلم على محمد بن المنكدر، والإمام جعفر الصادق (ع). قيل إن شيخه في الفقه ربيعة بن عبد الرحمن، المعروف بربيعة الرأي. وقد حفظ مالك القرآن في صدر حياته، ثم حفظ الحديث، كما برع في الفقه واشتغل بتدريس الحديث والفقه واختار مجلس درسه حيث كان يجلس عمر بن الخطاب[1].

ورغم أنّ مالك كان متجنبا للسياسة، إلّا أنّ الأمويين اعتبروا فقهه الفقه الرسمي لخلافتهم، وقد ساعد هذا التوجه في انتشار فقهه في بلاد الأندلس التي كانت تدار من قبل الأمويين، وقد اختلف مالك مع العباسيين، حتى وصل الأمر بوالي المدينة جعفر بن سليمان (من أحفاد العباس) إلى ضربه بالسياط؛ لأنّه كان يعتقد بأنّ بيعة بني العباس كانت بيعة إكراه، وبيعة الإكراه هي من قبيل طلاق المكره الّذي لا يكون معتبرا[2].

تصانيف مالك

1 ـ هو أوّل من كتب الحديث من العامة على أساس الأبواب الفقهية، فكان نتاجه كتاب، «الموطأ». وقد نقل حديثه عن تسعمائة راوٍ، ثلاثمائة منهم من التابعين وستمائة منهم من

---

(1) محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص 616، علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ج2، ص97، محمدالخضري بك، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ص149.

(2) علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ج2، ص 100 ـ 101.

تابعي التابعين. كما روى عن مالك ألف وثلاثمائة راوٍ. وقد مزج مالك في كتابه «الموطّأ» أقوال الصحابة وفتاوى التابعين مضافاً إلى نقله من روايات.

2 ـ تفسير غريب القرآن.

3 ـ رسالته إلى هارون الرشيد المشهورة في الآداب والوعظ.

4 ـ رسالته إلى ابن وهب في القدر والرّد على القدريّة[1].

وطبقا لما اشتهر: فإنّ مالك لم يكن قد ألّف كتابا فقهيّا؛ لكن أهم كتاب فقهي، اعتبر من إصدار مدرسة مالك الفقهيّة هو كتاب المدوّنة والتي قالوا عنها:

«تعدّ المدوّنة أصل المذهب المالكي، وهي أساس المذهب وعمدته والمشهور أنّ مالكا لم يدوّنها، بل هو الّذي رواها وتلقّاها عنه تلميذه سحنون بن سعيد»[2].

2 ـ نشوء الدعوة للمذهب المالكي ومحلها

ذكرنا في بداية الفصل الثاني أنّ المدينة كانت تمثّل المنطلق الّذي نشأ فيه مذهب أهل الحديث، وكان أشخاص من قبيل سعيد وابن شهاب هما روّاد هذه المدرسة. ويعدّ مالك الامتداد لهذه الحركة الفكرية بعد هذين الشخصين. هذا رغم أنّه كان راسخا في معتقده الداعي إلى مدرسة الرأي، وكان يستخدم ذلك[3] المنهج في الفتوى.

---

(1) المصدر نفسه.

(2) محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص 625.

(3) علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ج2، ص122 ـ 140؛ علي أصغر مرواريد، **المصادر الفقهية**.

وقد تتلمذ طلاب كثر على مالك الّذي اختار المدينة محلاً لتدريسه. ومن أشهر تلامذته:

1 ـ أبو عبد الرحمن بن القاسم بن خالد بن جُنادة.

2 ـ عبد الله بن وهب.

3 ـ أشهب بن عبدالعزيز بن داود.

4 ـ محمد بن عبد الله بن عبد الحكم.

5 ـ أصبغ بن الفرج بن سعيد.

أهمّ مصادر الفقه المالكي

1 ـ المدوّنة التي مرّ الحديث عنها.

2 ـ الواضحة لابن حبيب، وهي من أجلّ الكتب الفقهيّة في المذهب المالكي.

3 ـ المختصر في الفقه المالكي، للشيخ خليل بن إسحاق الجندي.

4 ـ شرح الزرقاني على مختصر الخليل.

5 ـ الكافي في فقه أهل المدينة، ليوسف بن عبد الله النمري القرطبي.

6 ـ متن الرسالة، لعبد لله ابن أبي زيد القيرواني.

7 ـ بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لمحمد بن أحمد بن رشد.

8 ـ القوانين الفقهية، لمحمّد بن أحمد ابن عبد الله ابن جُزي.

مكان انتشار فيه المذهب المالكي

بعد أن انتشر الفقه المالكي في المدينة المنورة، انتقل إلى شتى بلاد الحجاز، هذا رغم أن انتشاره كان يترافق مع مدّ وجزر؛ لكنّه

كان وفي فترات لاحقة قد اتسع بشكل أكبر[1].

قال ابن خلدون: «وقد اختصّ بمذهب مالك أهل المغرب وإفريقيا؛ وذلك لأن رحلتهم كانت إلى الحجاز غالباً، فأخذوا العلم عن أهل المدينة، واقتصروا على شيخها مالك بن أنس دون غيره؛ لأن البداوة كانت غالبة عليهم ولم يكونوا يعانون الحضارة، كأهل العراق وفارس. فكانوا أميل إلى أهل الحجاز لمناسبة البداوة التي كانت لهم»[2].

وانتشر المذهب المالكي في مصر أيضاً؛ لكن وبعد مجيء الشافعي إلى مصر، أصبح المذهبان في حالة تنافس، فانتقل المذهب المالكي إلى تونس واستمر إلى وقتنا الحاضر. كما انتشر المذهب المالكي في الأندلس بشكل كبير، حتى قيل:

«وفي الأندلس كانت للمذهب المالكي السيادة المطلقة، [وقد] دفع ذلك ابن حزم الظاهري إلى أن يقول: مذهبان انتشرا في بدء أمرهما بالرياسة والسلطان: الحنفي بالشرق والمالكي بالأندلس وكان للمذهب المالكي في المغرب مثل ذلك».

والمذهب المالكي يلي المذهبين: الحنفي والشافعي من حيث انتشارهما؛ إذ توغّل المذهب الحنفي والشافعي في كثير من البلدان، حتّى إنهما زلزلا الأرض من تحت أقدام المذهب المالكي في كثير من الأحيان»[3].

---

(1) علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ج2، ص 104.

(2) انظر: محمد أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامية**، ص 432، علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ج2، ص104 ـ 105.

(3) المصدر نفسه، ص 104 ـ 105.

3 ـ الأصول الرئيسة للمذهب المالكي

رغم أنّ مالك بن أنس لم يتمكن من تدوين وتنظيم أصول مذهبه، لكن تلامذته وأتباعه الذين جاؤوا من بعده من أمثال: القاضي عياض، وابن رشد، وابن حمدون، والقرافي، هم من دوّن الأصول الرئيسة لمذهبه وطرحوه بشكله هذا.

وتنقسم أصول المذهب المالكي إلى قسمين:

أ ـ الأصول الّتي يشترك بها مع سائر المذاهب؛ وتشتمل على أصلاً عشر أصل.

ب ـ الأصول التي يختصّ بها المذهب المالكي: وتشتمل هذه المجموعة على خمسة أصول وستلاحظون في ما يأتي توضيح هاتين المجموعتين[1].

أ ـ الأصول المشتركة مع سائر المذاهب

1 ـ الكتاب العزيز:

كان مالك يأخذ بنصّ القرآن وظاهره، والمقصود أنّه كان يأخذ بنصّه الصريح الّذي لا يقبل تأويلاً، ويأخذ بظاهره المتردّد بين احتمالين فأكثر، فيأخذ بالأرجح والأظهر ولا يؤوّل النص ما دام لا يوجد دليل في الشريعة على وجوب التأويل.

وكان يأخذ كذلك بمفهوم الموافقة، وهو فحوى الكلام أو فحوى الخطاب، كما في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ **[الإسراء/٢٣]**.

(1) انظر: محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص 626 ـ 627، علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ج2، ص 105 ـ 107.

وهكذا فهو يأخذ بالإيماء أو التنبيه على العلّة وهو أن يقترن الحكم بوصف لو لم يكن هذا الوصف للتعليل لكان الاقتران بعيداً، ومنه قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَۚ﴾ **[الجمعة/٩]**.

فقوله «**ذروا البيع**» نهي عما يمنع من الواجب، وهو فعل الجمعة فيكون ذلك إيماءً إلى أن علّة في تحريم البيع هي التشاغل عن الجمعة.

كما أنّه يأخذ بمفهوم المخالفة وهو إثبات نقيض حكم المنطوق به، للمسكوت عنه، ومنه قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعۡلَمُواْ مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغۡتَسِلُواْۚ﴾ **[النساء/٤٣]**. فإنّ مفهومه: إن اغتسلتم فلكم أن تقربوا الصلاة[1].

2 ـ السنّة:

بعد كتاب الله، يأتي دور السنّة، والمالكية يأخذون بالحديث المتواتر؛ وعلى خلاف الحنفية يأخذون، أيضاً، بخبر الواحد لكنهم يقدّمون عليه عمل أهل المدينة، ويردّون بعضه في بعض الأحيان مثل، ردّ حديث خيار المجلس «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا» ويقدّمون خبر الواحد الثقة على القياس، بشرط أن يكون موافقاً لعمل أهل المدينة[2].

---

(1) علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ج2، ص107 ـ 108؛ محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص627.

(2) محمد سلام مدكور، **الفقه الإسلامي**، ص 125؛ علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ج2، ص 108.

3 ـ الإجماع:

يرى مالك أنّ الاجماع يتحقق بإجماع أهل المدينة، وبالتالي فإنّه يتحقق باتفاق جميع المجتهدين في الأمّة بعد الرسول، ويقدِّم الإجماع على أخبار الآحاد، كما مرّ في السنّة[1].

4 ـ قول الصحابي:

المراد بالصحابي هنا، هو من لقي النبي (ص) مسلما وبقي معه مدّة، يصحّ معها إطلاق: «صاحب فلان» عليه عرفاً، بلا تحديد لهذه المدّة.

وقد عوَّل المالكية على اعتبار قول الصحابي أكثر من غيرهم، يليهم في ذلك الحنابلة[2]. وقد ورد ما يدلّ على أنّ مالكاً ترك رواية الآحاد، أخذا بقول الصحابي، فقد ردّ حديث سعد بن أبي وقاص الخاص بالتمتع بالعمرة إلى الحج، أخذا بقول عمر، إذ قد نهى عن ذلك. ودليل مالك على اعتبار قول الصحابي هو أنّ الصحابي قد يكون سمع ذلك من النبي (ص)، أو من صحابي آخر أو يكون فهمه من آية قرانية، فهماً خفي علينا أو يكون ذلك قد اتفق عليه مَلأهم ولم يُنقل إلينا إلّا قول المفتي وحده[3].

أقول: إذا استند قول الصحابي إلى رواية معتبرة، فيمكن تقديم هذا القول على خبر الواحد. لكن إن كان القول اجتهادا شخصيا من قبله، فما هو المعيار، الّذي قدّم من خلاله على خبر الثقة، إنّ هذا في الحقيقة يمثل مصداقا واضحاً للاجتهاد مقابل النصّ. كما أنّ تقديم

---

(1) محمد سلام مدكور، **مناهجالاجتهاد في الإسلام**، ص 632.

(2) محمد فاتح زقلام، **الأصول**، ص 95؛ **تاريخ التشريع الإسلامي**، ج2، ص 109 ـ 110.

(3) محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص 636.

مالك الإجماع أو عمل أهل المدينة على الخبر يكون صوابا بشرط كشفهما عن رأي النبي (ص)، وإلا فما الدليل على قبولهما واعتبارهما؟

5 ـ القياس:

مع فقد الأصول الأربعة السابقة، فإنّ مالكاً يأخذ بالقياس ويجتهد بالرأي.

ومن أمثلة الأخذ بالقياس حكمه بوجوب القضاء والكفّارة في من أخّر قضاء رمضان حتّى دخل رمضان آخر، قياساً على من أفطر متعمداً؛ لأن كليهما مستهين بحرمة الصوم. كما حكم بوجوب حدّ الشرب بالرائحة قياساً على ثبوته بالشهادة[1].

6 ـ الاستصحاب:

عند الأصوليين من أهل السنّة: «هو الظن ببقاء الحكم في الحال أو الاستقبال، بناءً على ثبوته في الماضي وعدم قيام الدليل على تغييره»، والمالكية أخذوا بهذا الدليل وتوسّعوا فيه[2]. وأمّا عند الشيعة فالاستصحاب هو «إبقاء ما كان» وهو حجة وإن لم يحصل الظن بالبقاء.

7 ـ الاستقراء:

عُرّف الاستقراء؛ «بأنه تتبع الحكم في جزئياته، على حالة يغلب على الظن أنه في صورة النزاع على تلك الحالة» وهو حجة عند المالكية[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص 638 ـ 639، علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ج2، ص 111.

(2) المصدر نفسه، ص 111 ـ 112.

(3) المصدر نفسه، ص 112.

وأمّا عند الخاصة، فإنه بنفسه ليس بحجة؛ لأنه يفيد الظن، والظن لا يغني من الحق شيئاً، نعم لو كانت هناك قرينة أو دليل يستكشف منه الحكم الكلّيّ فلا إشكال فيه.

8 ـ الاستدلال:

عُرّف الاستدلال بأنه «محاولة معرفة الدليل المفضي إلى الحكم الشرعي، من جهة القواعد لا من جهة الأدلة المنصوصة» وعرّفه الشوكاني بأنه «الدليل الّذي ليس نصاً ولا إجماعاً ولا قياسا»، وقسّمه الآمدي إلى أقسام منها: قولهم: «وجد السبب فثبت الحكم» وقولهم: «وجد المانع وفات الشرط فانتفى الحكم» فهنا استدلال من حيث إن الدليل ما يلزم من ثبوته لزوم المطلوب، ومنها: نفي الحكم لانتفاء مداركه، كقولهم: «الحكم يستدعي دليلاً ولا دليل فلا حكم»، وقد جعله بعض الأصوليين شاملاً للاستصحاب. وبالجملة فالأصوليون يختلفون في تحديد معنى الاستدلال[1] وذكروا له قاعدتين، ترجع الأولى إلى القياس الاستثنائي المنطقي، والثانية إلى أنّ الأصل في المنافع الإذن، وفي المضار المنع، ثمّ اعتبر الاستدلال بهذا المعنى دليلاً وأصلاً من أصول المالكية[2].

9 ـ الاستحسان:

الاستحسان هو «العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه، لوجه أقوى» وقد تحدّثنا عن هذا الأصل عند الكلام على المذهب الحنفي، فلا نعيد.

---

(1) محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص 322 ـ 321.

(2) علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ج2، ص112.

ومالك يرجِّح جانب المصلحة على جانب القياس، ويسمّيه استحسانا ويقول: «الاستحسان تسعة أعشار العلم».

والاستحسان عند المالكية بحسب سنده على أنواع: فمنه: ما يكون سنده العرف، ومنه: ما يكون سنده المصلحة، ومنه: ما يكون سنده رفع الحرج وإيثار التوسعة، ومنه: ما يكون سنده مراعاة الخلاف[1].

ومن أمثلة الاستحسان في فقه مالك: قوله في من توضّأ من الماء اليسير المتنجس: إنّه يعيد الصلاة ما دام في الوقت، أما إذا مضى الوقت فلا تلزمه الإعادة استحسانا لا قياسا؛ إذ يقتضي القياس الإعادة مطلقا، ومنها، أيضاً، جواز استيجار الأجير بطعامه، وإن كان لا ينضبط مقدار أكله، ليسار أمره وعدم المشاحّة فيه عادة[2].

10 ـ شرع من قبلنا شرع لنا:

أخذ علماء المالكية بهذا الأصل، وهو: «شرع من قبلنا شرع لنا»، بشرط أن يكون ممّا أخبر به النبي (ص) وإلّا يثبت نسخه ولا تخصيصه[3].

11 ـ البراءة الأصلية:

وهو عند العامة من أنواع الاستصحاب، وقد عرّفت بأنها «استصحاب حكم العقل في عدم الأحكام».

---

(1) المصدر نفسه، ص 112 ـ 113؛ محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص638.

(2) محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص 638.

(3) علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ج2، ص 113.

والمالكيّة يأخذون بهذا الأصل ويعتبرونه حجة[1].

إلى هنا، اتضح أنّ الأصول التي تبنَّتها المالكية في مبانيها الاجتهادية هي أحد عشر، وقد عدّت معتبرة عند بقيّة مذاهب العامة، وهي من الأصول المشتركة بين المذاهب.

ب ـ الأصول الخاصة بالمذهب المالكي

إشارة:

يمكن أن تقسم أصول ومباني المذهب المالكي إلى مجموعتين: إحداهما مشتركة، والأخرى خاصة. فممّا ينبغي الالتفات إليه هنا، وقبل بيان الأصول الخاصّة، هو أنّ المقصود من الأصول الخاصّة ليس كونها تستخدم بشكل كامل ومنحصر كمبنى عند المذهب المالكي فقط، بحيث ينتفي استخدامها في بقيّة المذاهب، بل المقصود اختصاصها بالمالكية في شكل أو تطبيق هذه الأصول، لا في أصل القاعدة[2].

وبملاحظة ما ذكر من إشارة، سنشير إلى الأصول الخاصة بالمذهب المالكي.

1 ـ عمل أهل المدينة:

المراد بعمل أهل المدينة، هو اتخاذ عمل أهل المدينة حجة يحتج بها، وكان مالك يقدم عمل أهل المدينة على حديث الآحاد، وقد كان يلوم كل فقيه لا يأخذ بعمل أهل المدينة، ومن ذلك رسالته إلى الليث بن سعد فقيه مصر الّذي قال الشافعي في حقّه: الليث

(1) المصدر نفسه، ص 113 ـ 114.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 114.

أفقه من مالك إلا أنّ أصحابه لم يقوموا به. وكانت فتواه في بعض المسائل تخالف ما عليه عمل أهل المدينة، فكتب إليه مالك: «...بلغني أنك تفتي الناس بأشياء مخالفة لما عليه جماعة الناس عندنا وببلدنا الّذي نحن فيه... فإنّما الناس تبع لأهل المدينة التي إليها كانت الهجرة، وبها نزل القرآن... ورسول الله بين أظهرهم...»[1].

وعمل أهل المدينة نوعان: عمل أساسه النقل والحكاية، وهذا لا خلاف فيه بين المالكيّة. وعمل أساسه الاجتهاد والاستدلال، وهذا إن كان قبل مقتل عثمان بن عفان، فحكمه حكم الأول، وإن كان بعده ففيه خلاف بين المالكيّة، والراجح أنّ مالكا كان يأخذ بعمل أهل المدينة على عمومه[2].

ثم إنّ مالكاً كان يعمل بما عليه إجماع أهل المدينة، ويعتبره إجماعاً ملزماً، أمّا إذا اختلف أهل المدينة، فإنه لا يخرج عن جملة آرائهم، وإنّما يرجح رأيا على آخر، لموافقته لتخريج من الكتاب أو السنّة أو لكثرة القائلين به أو لموافقته لقياس قوي، ويعبّر عن ترجيحاته هذه بقوله: هذا أحسن ما سمعت، أو أحبّ ما سمعت إليّ[3].

---

(1) محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص 632؛ علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ج2، ص 114 ـ 116.

(2) محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص 633 ـ 634؛ علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ج2، ص 115.

(3) محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص 635.

2 ـ المصالح المرسلة:

المصلحة عند جمهور الأصوليين من العامّة عبارة عن: الثمرة المترتبة على الأحكام التي شرعها الله لعباده، وبتعبير آخر: عبارة عمّا قصده الشارع الحكيم لعباده من تشريع الأحكام، من حفظ دينهم ونفوسهم وعقولهم ونسلهم وأموالهم حفظا تاما[1].

وبعبارة أخرى: المصلحة هي «السبب المؤدّي إلى مقصود الشارع عبادة وعادة» والمراد بالعبادة: «ما يقصده الشارع لحقه» والعادة «ما يقصده الشارع لنفع العباد وانتظام معاشهم وأحوالهم»[2].

أمّا المراد من الإرسال عند العامّة، فقد وقع موقع الخلاف لديهم، فالذي يبدو من أقوال بعضهم: «أنّ معناه عدم الاعتماد على أيّ نص شرعي، وإنّما يترك للعقل حقّ اكتشافها»، بينما يذهب البعض الأخر إلى أنّ معناها عدم الاعتماد على نصّ خاص، وإنّما تدخّل ضمن ما ورد في الشريعة من نصوص عامة»[3].

والخلاصة: أنّ المصلحة المرسلة أو الاستصلاح عندهم، مصلحة ترجع إلى حفظ مقصود شرعي، يُعلم كونه مقصوداً بالكتاب والسنة أو الإجماع، إلّا أنّها لا يشهد لها أصل معيّن بالاعتبار، وإنّما يعلم كونها مقصودة لا بدليل واحد، بل بمجموع الأدلّة وقرائن الأحوال وتفريق الإمارات[4].

ثم إنّه وإن اشتهر أنّ مالكاً هو الّذي انفرد وحده بالأخذ

---

(1) علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ج2، ص 117.

(2) محمد تقي الحكيم، **الأصول العامه للفقه المقارن**، ص 369.

(3) المصدر نفسه، ص 367 ـ 368.

(4) محمد الخضري بك، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ص 150 ـ 151.

بالمصالح المرسلة دون سائر المذاهب. وعدّت من خصائص مذهبه، إلا أننا نجد قولاً آخر يفيد نفي أخذه بها هو وأصحابه، فما عن الشوكاني في إرشاد الفحول: «قد أنكر جماعة من المالكيّة ما نسب إلى مالك من القول بالمصلحة المرسلة منهم القرطبي وإمام الحرمين الجويني».

ولكن هذه الأقوال النافية لا تثبت أمام شيوع الأقوال القائلة بالأخذ.

ثمّ إنّ بعض العلماء من العامّة جمع بين هذين القولين المتعارضين ووفّق بينهما. وكيفيّة هذا التوفيق هي أن يحمل مورد النفي على المصالح الغريبة التي لا تدخل تحت جنس شهدت له النصوص بالاعتبار، ومورد الإثبات هو المصالح الملائمة لتصرفات الشارع ومقاصده في الجملة.

ثمّ بعد إثبات اعتبار المصالح المرسلة عند المالكيّة، يشترط للعمل بها شروط أهمّها شرطان:

الأول: ملاءمتها لمقاصد الشارع.

الثاني: كونها معقولة في ذاتها.

وبالجملة، فإن المصلحة المرسلة بذلك المعنى واعتبار هذه الشروط من الأصول القطعيّة عند المالكيّة، حتى قدّمها المالكية على خبر الآحاد[1].

والّذي يجب أن ننبّه عليه هو أنّ أكثر ما يبني مالك رأيه عليه،

---

(1) علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ج2، ص117 ـ 118؛ محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص 641 ـ 642.

هو المصلحة المرسلة في المعاملات خاصّة، دون العبادات[1].

ومن أمثلة ذلك: الضرب للاستنطاق بالتهمة بالسرقة، فقد قال مالك بجوازه أخذا بالمصلحة، ومن ذلك: المرأة المفقود زوجها إذا اندرس خبر موته وحياته، وقد انتظرت سنين. فقال مالك: تنكح بعد أربع سنين من انقطاع الخبر أخذا بمصلحة الزوجة[2].

ومنها قوله بمنع الاحتكار في كل ما يحتاج إليه مراعاة للمصلحة.

وأمّا في العبادات، فقد التزم مالك بالوقوف والتسليم على ما هي عليه، وعدم الالتفات إلى المعاني، فلم يلتفت في إزالة الأخباث ورفع الأحداث إلى مطلق النظافة؛ ولذا لم يقم غير الماء مقامه في ذلك، وامتنع من إقامة غير التكبير والتسليم والقراءة بالعربيّة مقامها ومن التحريم والتحليل والإجزاء والمنع من إخراج القيّم في الزكاة[3]. وكل هذا بخلاف ما ذهب إليه الأحناف.

وفي الختام لا بدَّ أن نذكر إيجازاً موقع الخاصة بالنسبة إلى المصالح المرسلة، فنقول: إنّ المصالح المرسلة عند الإمامية، إذا كان إدراكها بالعقل، فإن كان ذلك الإدراك كاملاً أي أنه كان إدراكا للمصلحة بجميع ما يتعلق بها في عوالم تأثيرها في مقام جعل الحكم لها من قبل الشارع، فهي حجّة، ويقول المحقق القمي: «إن المصالح إمّا معتبرة في الشرع وبالحكم القطعي من العقل من جهة إدراك مصلحة خالية من المفسدة، كحفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسل....»[4] فهذه لا إشكال في اعتبارها. وإن لم يكن

---

(1) محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص 641.

(2) محمد الخضري بك، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ص 150.

(3) محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص 642.

(4) المحقق القمي، **القوانين المحكمة**، ج2، ص 92.

إدراكه لها كاملاً، بأن كان قد أدرك مصلحة واحتمل وجود مزاحم لها، أو احتمل أنّها فاقدة لبعض شرائط الجعل، فإنّ القول بحجيّتها يحتاج إلى دليل، والشك في الحجيّة كافٍ بعدمها، وبهذا يتّضح أنّ الإمامية لا يقولون بالمصالح المرسلة، إلّا ما رجع منها إلى العقل على سبيل الجزم، أو ما يرجع إلى الأصول والقواعد العامة؟[1].

3 ـ سدّ الذرائع:

الذريعة في اللغة: الوسيلة التي يتوصّل بها إلى الشيء. وهي عند العلماء ما يتوصل به إلى شيء ممنوع مشتمل على مفسدة[2].

يقول القرطبي: الذريعة عبارة عن أمر غير ممنوع لنفسه، يخاف من ارتكابه الوقوع في الممنوع، فالمراد من سدّ الذرائع وفتحها: أنّ ما يؤدّي إلى حرام، يكون حراماً، وما يؤدّي إلى حلال، يكون حلالاً. والذريعة يلاحظ فيها معنى أنها وسيلة مفضية إلى المقصود بالحكم، ولا يلزم أن يكون وجود هذه المفسدة متوقفاً عليها. كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ﴾. **[النور/٣١]** وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ **[الأنعام/١٠٨]**.

وقد قسم ما يؤدّي إلى حرام ومفسدة، إلى أربعة أقسام:

1 ـ ما يكون أداؤه إلى مفسدة مقطوعاً به: كحفر بئر خلف باب الدار.

2 ـ ما يغلب على الظن أداؤه مفسدة غالبا: كبيع العنب لمن يكون عمله صناعة الخمر.

---

(1) محمد تقي الحكيم، **الأصول العامة للفقه المقارن**، ص 388 ـ 389.

(2) محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص 314.

3 ـ ما يكون أداؤه إلى المفسدة نادرا، كحفر بئر في موضع لا يؤذي.

4 ـ ما يكون أداؤه إلى المفسدة كثيراً، ولكن ليس بغالبٍ: كالبيع بالأجل الّذي قد يؤدّي إلى الرّبا، ويتخذه بعض الناس سبيلاً.

فالقسم الأوّل والثاني محرمان بلا ريب عند مالك، والثالث ليس بحرام عنده[1]، وأمّا القسم الرابع: فقد نصّ مالك على منعه للتهمة وسدّا لباب الذرّيعة، فقد يكون المقصود الوصول إلى الرّبا[2].

وبالجملة، فإن مالكاً يرى أن فتح الذرائع إذا كانت تفضي إلى مقصد، هو قربة وخير، فتأخذ الوسيلة حكم المقصود[3].

ثم إنّ الّذي يقتضيه التحقيق في كلمات الأصوليين من الشيعة والسنة؛ هو أنّهم قائلون بفتح الذرائع وسدّها في الجملة؟ وإن لم يتفقوا في حدود ما يأخذون منها وما يتركون، ومع ذلك، هل يعد سدّ الذرائع وفتحها من الأصول في مقابل سائر الأصول؟ أو أنّها لا تعدو كونها من صغريات السنّة أو العقل؟ ذلك محل تأمّل، والتحقيق يقتضي الثاني، كما عليه اتفاق الإمامية[4].

---

(1) علي محمد معوض وعادل أحمد عبدالموجود، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ج2، ص 118 ـ 119.

(2) نقل صاحب كتاب تاريخ التشريع الإسلامي: أنّ حكم هذه المسألة هو الحليّة، لكن يظهر أنّ الرأي الصحيح هو ما ذهب إليه، محمد سلام مدكور حيث قال: إن رأي مالك هو الحرمة. انظر: **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص 639 ـ 640؛ علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ج2، ص 119.

(3) محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص 640.

(4) انظر: محمد تقي الحكيم، **الأصول العامة للفقه المقارن**، ص 400 ـ 401.

4 ـ مراعاة الخلاف:

إنّ الّذي يقرأ كتب الفقه المالكي يجد أن بعض المسائل لها حكمان متنافيان، لتوارد دليلين متعارضين عليها، فاعتبروا كلا الحكمين، معللين ذلك بما سمّوه «مراعاة الخلاف» واختلف العلماء في الأخذ بهذا الأصل، ونسبته إلى المالكيّة ظاهرة جلية، وجمهور الذين ذكروا أصول مالك عدوّا في ضمنها «مراعاة الخلاف». والحق أن المالكية لم ينفردوا بهذا الأصل، فقبلهم الشافعيّة والحنفيّة، أيضاً؛ ولكنهم توسّعوا هم فيه أكثر من غيرهم، حتى عدّ أصلاً من أصول مذهبهم[1].

5 ـ مراعاة العرف:

إنّ مبدأ الأخذ بالعرف متفق عليه بين الفقهاء والمالكيّة لم ينفردوا باعتبار هذا الأصل وكذلك الحنفيّة والشافعيّة، الذين يأخذون به، ولعلّ ما دفع إلى القول بانفرادهم به، هو توسعهم فيه أكثر من غيرهم، تبعاً لتوسعهم في مراعاة «المصلحة المرسلة»، باعتبار أنّ العرف عندهم يعتبر ضربا من ضروب المصلحة.

لكن مراعاة العرف عندهم مقيّدة بشروط، أهمها:

1 ـ أن يكون العرف المراد تحكيمه قائماً عند إنشائها.

2 ـ أن يكون العرف مطّردا أو غالباً.

3 ـ ألّا يعارض العرف تصريحاً يفيد عكس مضمونه.

4 ـ ألّا يخالف العرف نصّا من نصوص الشّرع.

---

(1) علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ج2، ص 120.

وعلى هذا، فلو جرى عرف الناس على عمل حرام، كاختلاط الرجال بالنساء وتبرجهنّ، لا اعتبار له[1]. فمالك يأخذ عند انعدام النص بالعرف، ويخصّص به العام ويقيّد به المطلق ويترك من أجله القياس. نعم كل ما هو محمول على العرف والعادة، إذا تغيّرت العادة، تغيّر الحكم فيه عند المالكيّة. فقد روي عن مالك في ما إذا تنازع الزوجان في قبض الصداق بعد الدخول، أنّ القول قول الزوج، مع أنّ الأصل عدم القبض؛ لأنّ هذه كانت عادتهم في المدينة، ولما كانت عادتهم اليوم على خلاف ذلك، فالقول قول المرأة مع يمينها، لاختلاف العادة[2].

أقول: استناداً إلى المباني التي ذهب إليها الفقهاء من أتباع مدرسة أهل البيت (ع)، فإنّ العرف يكون معتبراً في تشخيص الموضوعات العرفيّة، وكذا في تشخيص معاني الألفاظ وفي تشخيص الظهور. لكن في غير هذه الموارد الثلاثة، فإنّ العرف والعادة لو كانا سيرة عقلائية جارية في عصر المعصوم ولم ينه عنها كانا معتبرين، وإلّا فلا.

أ ـ إطلالة على المنهج الكلامي والفقهي عند مالك

ألف ـ المنهج الكلامي لمالك:

إنّ مالكاً كما مرّ كان يعتمد عند استنباط الأحكام على ما عليه عمل أهل المدينة ولا يحبّ الكلام في ما ليس وراءه عمل ممّا أثاره المعتزلة والجبريّة وغيرهم من الأمور الغيبيّة.

ومن الشواهد الدّالة على أنّه يكره الخوض في الغيبيات، ما رُوي عن أنّ رجُلاً سأل مالكا عن معنى الاستواء في قوله جل

(1) المصدر نفسه، ص 121.

(2) محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص 641.

شأنه: ﴿...ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ فقال: الاستواء معلوم والكيف منه غير معقول، والسؤال عن هذا بدعة، والإيمان به واجب.

وكان لا يحبّ المجادلة؛ لأنّها تؤدّي غالبا إلى التعصب، ويروى أن الرشيد طلب إليه مرّة أن يناظر أبا يوسف الفقيه الحنفي فقال له: إن العلم ليس كالتحريش بالبهائم والديكة[1]. مع ذلك كلّه، بالنسبة إلى أمور العقائد وما يرتبط بالكلام، كان مالك سلفيا. قال عنه ابن خلدون: إنّه (أي مالك) كبير فقهاء السّلف، يكره التأويل ويطلب إمرار النصوص كما جاءت ويكره الجدل في الدين، ولو كان هذا للبحث؛ إمعاناً في التنزيه، ويرفض الردّ العقلي على البدع، ويقول: هو ردّ بدعة ببدعة.

وعن أشهب تلميذ مالك أنّه سأله: هل يفيد قول الله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ أنّهم ينظرون إلى الله؟ قال: نعم بأعينهم. قال أشهب: إنّ قوما يقولون: إنّ ناظرة بمعنى منتظرة. فقال: كذبوا بل ينظرون إلى الله. أما سمعت قول موسى: ﴿أَرِنِيٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ أفترى موسى سأل ربّه محالاً؟ فقال: لن تراني، أي في الدنيا؛ لأنّها دار الفناء، ومن هذا المثال ترى أنّه فهم النص، كما هو بظاهره، دون تأويل فيه[2].

ب ـ المنهج الفقهي لمالك:

1 ـ منهج مالك في الحديث:

لقد اهتم مالك برجال الرواية وبنصّها، فلم يقبل أيّ رواية، ولو

---

(1) محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص 623. التحريش: الإغراء بين القوم

(2) المصدر نفسه، ص622 ـ 624 ـ 629 ـ 630.

كان الراوي ثقة وأمينا، لأنّه كان يعتقد بأنّ الراوي، إضافة لاتصافه بالضبط والعدالة، لا بدَّ من أن يتمتّع بوزن علمي وأن يحترز عن الروايات الغريبة، وأن ينتقد الروايات، شأنه شأن من امتهن الصيرفة[1]. وكمثال على ذلك:

بالنسبة إلى ما رواه أبو هريرة عن النبي (ص): «إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعا، إحداهن بالتّراب». قال مالك: كيف يؤكل صيده ويُكره لعابه؟ لا أدري ما حقيقة هذا الخبر؟

كما ردّ حديث أبي هريرة عن النبي (ص): «إذا أكل الصائم ناسيا، أو شرب ناسيا فإنّما هو رزق ساقه الله إليه» لعدم اتفاقه مع القاعدة العامة، من أنّ الشيء يفوت بفوات ركنه، وركن الصوم الإمساك. وكما ردّ ما روي عن عائشة عن النبي (ص): «من مات وعليه صيام صام عنه وليّه»، لمعارضته قول الله سبحانه: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾[2].

يرفض مالك إذاً،الرواية إذا كانت مخالفة لظاهر القرآن في بعض الموارد، كما هو الأمر بالنسبة لرواية ولوغ الكلب؛ لكنه عند وجود مؤيّدات، كما في مثال عمل أهل المدينة أو وجود الإجماع أو القياس، فإنّه يعمل بتلك الروايات، وإن كانت تخالف ظاهر القرآن؛ لذلك هو يقبل حديث النهي عن الجمع بين المرأة وعمّتها وخالتها؛ لأنّه مدعوم من الإجماع، رغم مخالفته عمومَ قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص616 ـ 617.

(2) المصدر نفسه، ص618 ـ 619.

(3) المصدر نفسه، ص629 ـ 630.

2 ـ منهج مالك في المخصص للعمومات:

مخصصات العموم عند مالك خمسة عشر:

العقل والإجماع والكتاب بالكتاب، والقياس الجلي والخفي، لو كان العام قرآناً أو سنّة متواترة، والسنّة المتواترة بمثلها، والكتاب بالسنّة المتواترة والكتاب بخبر الآحاد والعادات والشرط والاستثناء والصّفة والغاية والاستفهام والحس[1]. وإن كان العقل والحس مجرّد قرائن، كما أن الاستثناء والشرط والصفة والغاية، ما هي إلّا قيود لا قيمة للكلام إلّا بها، وإن كان تقييد العام بها ليس موضع خلاف.

3 ـ رأي مالك في الفتاوى الفقهيّة للفقهاء:

كان مالك ينهى عن التعصّب له، وكان يقول إذا استنبط حكما: «انظروا فيه فإنّه دين وما من أحد إلّا وهو مأخوذ من كلامه ومردود عليه، إلّا صاحب هذه الروضة (أشار إلى قبر النبيّ الأعظم (ص)» وروي عنه أيضاً: إنّما أنا بشر أخطىء وأُصيب، فانظروا في رأيي، كل ما وافق الكتاب والسنّة فخذوا به، وما لم يوافق الكتاب والسنّة فاتركوه[2].

4 ـ منهج مالك في الاجتهاد بالرأي والمصلحة:

برزت نظريتان متعارضتان، بالنسبة لمكانة مدرسة أهل الرأي في الفقه المالكي، ففي حين نقل عن ابن قتيبة وابن رشد أنّ مالكاً من فقهاء أهل الرأي والقياس، ذكر آخرون أنّ مالكاً كان قد قال: ما تكلمت بالرأي، إلّا في ثلاث مسائل، بل كان يتمنّى في مرض الموت لو أنه لم يفتِ بالرأي[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص 628.

(2) المصدر نفسه، ص 643.

(3) المصدر نفسه، ص 624.

وقد حاول بعض المحققين الجمع بين هذين الرأيين، بما يلي: إن الذمّ هو في ما يخصّ العمل بالرأي والفكر الشخصي في العقائد والمسائل الكلامية[1]؛ لكنه في المسائل الفقهية يعتقد بالاجتهاد في الرأي ولا ينكر مدرسة أهل الرأي، إلا أنّه لا يستند إلى القياس والرأي بالمستوى الّذي يذهب إليه أبو حنيفة من كثرة استخدامه، فهو يتمسك بالمصالح المرسلة أكثر من كل شيء، إذا ما فقد النصّ. لذلك يعتقد المحققون في المذهب المالكي بأن مالك فقيه رأي، كما هو فقيه أثر، وأنّ المصلحة عنده مقياس ضابط، فهي عنده الأساس والمقياس الضابط عند انعدام النص[2].

كما ذكر بعض المالكية: «أنّ المصالح المرسلة تخصص عمومات الكتاب، ومن ذلك قول مالك: عدم إلزام المرأة الشريفة بالإرضاع إذا قبل الطفل الرضاع من غيرها، وذلك محافظة على جمالها»[3].

5 ـ نماذج من الفتاوى الخاصّة بالمالكية:

1 ـ أقلّ مدّة للاعتكاف هي يوم وليلة.

2 ـ لا يناب في الحج عن الآخرين.

3 ـ طواف الوداع مستحب.

4 ـ صلاة الطواف واجبة.

5 ـ هبة العقد لازمة، إلّا للأب، فلا يمكن الرجوع عنها.

6 ـ يستحب حضور شاهدين في عقد النكاح.

---

(1) المصدر نفسه، ص 624 ـ 625.

(2) المصدر نفسه، ص 621.

(3) المصدر نفسه، ص 629.

7 ـ يحلّ لحم الطّائر الّذي له مخالب، ويكره لحم الحيوانات المفترسة مثل: الأسد والنمر والقطة، ويحرم أكل الحشرات إذا كانت مضرّة وإلّا حلّت. وتحلّ جميع الحيوانات البحرّية والحيوان الموطوء.

الفصل الخامس

مدرسة الشافعي ومنهجه في الاجتهاد

مجالات البحث في المذهب الشافعي ومنجهه الفقهي:

1 ـ مؤسس المذهب الشافعي

2 ـ منطلق المذهب الشافعي وأماكن انتشاره (ودعوته).

3 ـ الأسس الرئيسة للمذهب الشافعي.

4 ـ إطلالة على المنهج الفقهي والكلامي للمذهب الشافعي.

5 ـ نماذج من الفتاوى التي انفرد بها المذهب الشافعي.

وسنحاول توضيح المحاور أعلاه وبحثها في ما يلي:

1 ـ مؤسس المذهب الشافعي

محمد بن إدريس الشافعي هو مؤسس المذهب الشافعي، وينتهي نسبه إلى عبد مناف بن قصيّ بن كلاب؛ ولذلك يعدّونه من هذا الجانب قرشيا، يتحدّ في هذا مع رسول الله (ص) وقد ذكر نسبه، كما يلي:

محمد بن ادريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب بن عبيد بن عبد يزيد بن هاشم بن عبد مناف.

فاستنادا لما ذكر، فإن إطلاق اسم الشافعي عليه، إنما هو نسبة لجدّه الأعلى «شافع»، وكان سائب بن عبيد أبو شافع من أسرى المشركين في حرب بدر، فيما يعدّ عثمان بن شافع من التابعين[1].

ولد الشافعي سنة (150 هـ.ق) أي في نفس العام الّذي توفي فيه أبو حنيفة، وكانت ولادته في مدينة غزّة، وقد ولد الشافعي يتيماً، فتعهدته أمه في غزّة فلمّا بلغ الثانية أخذته إلى مكة موطن أجداده فتعلّم هناك الشعر والأدب والرماية وحفظ القرآن. وحضر درس سفيان بن عيينة ومسلم بن خالد الزنجي في الفقه والحديث، ليمنحه مسلم بن خالد إجازة الإفتاء في الحرم المكي، وهو في عنفوان شبابه.

وقد حفظ الشافعي موطّأ مالك بن أنس وهو في مكة، ثم سافر إلى المدينة المنورة وحضر درس مالك مدّة تسع سنوات، بحيث صار يعدّ من أصحاب مالك، وبعد وفاة أستاذه في سنة (179من الهجرة) انتقل إلى اليمن، وذلك للضيق الّذي كان يعاني منه، ثم نال مناصب حكومية، بعد أن أعانه على ذلك قاضي اليمن مصعب بن عبد الله القرشي. وقد قال بعض المؤرخين عن تلك الحقبة الزمنية:

«كان الخليفة في ذلك الوقت هارون الرشيد، وكان التنافس شديداً بين آل العباس وآل علي (ع) وكان الرشيد شديد الحذر

(1) المصدر نفسه، ص 645؛ علي محمد معوض وعادل أحمد عبدالموجود، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ج2، ص 141؛ جعفر السبحاني، **فروغ ابديت (شعاع الأبديّة)**، ج1، ص83؛ ابن خلكان، **وفيّات الأعيان**، ج4، ص 163 ـ 166.

والاحتراس والخوف من حركات العلويين ومن يعاونهم، ويأخذ على ذلك بالظنّة والتهمة».

وبما أنّ اليمن كانت تمثل مركز أمن من مراكز التشيّع، فقد تمّ اتّهام الشافعي بالتشيع من قبل قاضي صنعاء، فأقصي وأبعد مع مجموعة سنة (184 هـ.ق) إلى هارون الّذي كان في الرقّة من أرض العراق [يومها أراضي سوريا الآن]؛ لكنه استطاع أن يدفع هذه التهمة عن نفسه، رغم أنّه كان محبّا لعلي (ع) وأهل البيت (ع) لكن هذه العلاقة لم تصل إلى الحدّ الّذي يمكن اعتباره بسببها شيعيا[1].

وبعد أن رفع التهمة عنه، تعرّف إلى الفقهاء الأحناف في العراق ومنهم محمد بن الحسن الشيباني من أصحاب أبي حنيفة، وقد ساهم تعرّفه عليهم في الاطلاع على مدرسة أهل الرأي، إضافة إلى مدرسة أهل الحديث؛ ولذلك أسّس بعد تركه العراق وعودته إلى مكّة مدرسة تمتزج فيها مدرستا الرأي والحديث.

عاد الشافعي مرة أخرى إلى العراق سنة (195 هـ.ق) بعد أن مات هارون وبدأ حكم الأمين، ليبقى هناك سنتين طرح خلالهما مذهبه الّذي اشتهر تحت عنوان: مذهب الشافعي القديم، ثم عاد إلى الحجاز بعد أن كان قد اشتهر في بغداد وارتضى بعض العلماء منهجه. وفي سنة (198 من الهجرة) سافر للمرة الثالثة إلى العراق، وأقام فيه عدّة أشهر، ثم اتجه من العراق إلى مصر، ونشر في الفسطاط آراءه الفقهيّة بين المصريين الذين كانوا من أتباع المذهب

---

(1) محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص 44 ـ 64؛ محمد الخضري بك، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ص 156 ـ 157؛ ابن خلكان، **وفيّات الأعيان**، ج 4، ص 63 ـ 16.

المالكي، وبذلك استطاع أن ينشر مذهبا جديداً، وبقي في مصر إلى سنة (204 هـ.ق) حيث توفي هناك[1].

2 ـ منطلق المذهب الشافعي وأماكن انتشاره

رغم أن الشافعي كان يعتبر نفسه تلميذاً ومتبعاً لمذهب مالك بن أنس، إلّا أنّه وبعد الدخول إلى العراق في المرّة الثانية ترك منهجية أستاذه، وبدأ بتأسيس مذهب جديد، يعدّ وسطا بين مدرسة أهل الرأي ومدرسة أهل الحديث. وكمثال على هذا التوجه نراه، مرة، يعارض أبا حنيفة الّذي يشترط شروطا عسيرة للعمل بالحديث ويقدم العمل بالقياس على الخبر الواحد، إلى درجة أنه حكى هو عن نفسه قائلاً: «كانوا في بغداد يلقبونني بناصر السُنّة»[2].

هذا من جانب، ومن جانب آخر، فهو يخالف مالك الّذي يترك الرواية الصحيحة لعمل أهل المدينة بما يخالفها. فالمنهجية التي انتهجها الشافعي، في مقابل مسلك الحجازيين والعراقيين، جعلت له أتباعا في العراق ومصر، فنشأ وظهر من خلال منهجه ومسلكه الفقهي فقهاء لامعون كُثر. فمن أصحابه العراقيين الذين يمكن الإشارة إليهم: إبراهيم بن خالد الكابلي وأحمد بن حنبل، والحسن بن محمّد الزعفراني والحسين بن علي الكرابيس.

ومن بين تلامذته المصريين، هناك فقهاء كبار من قبيل، يوسف بن يحيى البويطي المصري وإسماعيل بن يحيى المزني الّذي

---

(1) محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص 646 ـ 647؛ محمدالخضري بك، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ص 157.

(2) علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ج2، ص 152.

قال الشافعي في حقّه: المزني ناصر مذهبه، وهو الّذي ألّف الكتب التي عليها مدار مذهب الشافعي، وربيع بن سليمان المرادي ومحمد بن أحمد»[1].

لقد ترك الشافعي كتبا كثيرةً في الفقه والأصول والحديث، كان لها تأثير كبير في تكوين مذهبه، ومن أشهر هذه الكتب: كتاب «الأمّ» و«الرسالة» و«اختلاف الحديث». ويرى أغلب المؤرخين من أهل العامّة أنّ الشافعي هو أوّل من دوّن الأصول؛ ولذلك أطلق على فقهه الفقه المنظم، والّذي نظّمه لأوّل مرّة خلال قواعد وأصول[2]. رغم أنّ محققي الإمامية يرفضون هذا الرأي ويرون أنّ هشام بن الحكم هو أوّل من كانت له تأليفات في أصول الفقه. وللرجل رسالتان في أصول الفقه: إحداهما كتاب «الألفاظ ومباحثها» والآخر كتاب «الأخبار وكيف تصحّ»[3].

ومضافاً إلى «الأمّ» الّذي يعدّ أهم كتاب فقهي شافعي، هناك مؤلّفات أخرى للمذهب الشافعي «كالمهذّب» تأليف إبراهيم بن محمد الشيرازي، ونصّ أبي شجاع، «الغاية والتقريب» تدوين أحمد بن حسين الإصفهاني، و«منهاج الطالبين» و«الحاوي للفتاوى» تأليف عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، وهو من أهم المؤلفات التي دوّنت في المذهب الشافعي[4].

---

(1) محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص 653 ـ 645، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ج2، ص158 ـ 161.

(2) محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص 649 ـ 625.

(3) انظر: مهدي ور علي، **درآمدي بر تاريخ علم أصول** (مدخل إلى تاريخ علم الأصول)، ص51 ـ 95.

(4) انظر: علي أصغر مرواريد، **المصادرالفقهيّة**.

والمزايا التي تمتع بها المذهب الشافعي هي السبب في غلبته على المذهب المالكي في مناطق عديدة كمصر وغيرها.

الأسس الرئيسة في المذهب الشافعي

لقد ذكر من تتبّع المذهب الفقهي للشافعي ومنهجه الاجتهادي أن الأصول الأساسيّة للاستنباط في هذا المذهب هي كما يلي:

1 ـ **الكتاب**: يرى الشافعي كبقيّة الفقهاء أن القرآن هو في قمّة المصادر الفقهيّة. ويمكن الاحتجاج بظواهره، إلّا إذا أقيم الدليل على إرادة خلاف الظاهر، ويقسّم الشافعي البيانات القرآنية إلى ما لا يحتاج إلى غيره. وما يحتاج إلى السنة.

2 ـ **السنة**: تعدّ السنّة أهم مصدر للاستنباط بعد القرآن؛ حيث يرى أن بإمكانها بيان المجمل والعام والخاص للقرآن. ويدافع الشافعي بشدة عن نظريّة العمل بخبر الواحد، ويعتقد بأنّه إذا كان الراوي ثقة وظابطا وكان سند الحديث متصلاً بالرسول الأكرم (ص)، فينبغي العمل بتلك الرواية، وبذلك يشكل على أبي حنيفة الّذي يقدّم القياس على مثل هذه الرواية؛ لأن الرواية الصحيحة، ينبغي اتّباعها، كما هو الحال بالنسبة للقرآن الكريم. فالشافعي يرفض الشروط التي أوردها العراقيون، حيث قالوا: إن الشهرة شرط الحجية، أو ما اعتبره مالك من اشتراط عمل الأصحاب في صحتها. ويرى الشافعي أنّ هذه الشروط مرفوضة ويؤمن بأنّ السنّة الصحيحة هي في حكم القرآن. بالرغم من أن الشافعي لا يعمل بالروايات المرسلة، إلّا إذا كانت كمراسيل سعيد بن المسيّب[1].

---

(1) محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص 660 ـ 664؛ علي=

3 ـ **الإجماع**: رغم أن الشافعي يرى أنّ الإجماع من الأصول ومن مصادر الاستنباط؛ لكنّه يقدّم تفسيراً خاصّاً عنه، فهو يعتقد بأنّ العلم بالاتفاق ما دام غير ممكن فعدم العلم بالخلاف أيضاً هو إجماع وحجّة. فهو يرفض ما كان يراه مالك من أن الإجماع لا يتحقق إلّا من قبل أهل المدينة[1].

4 ـ **قول الصحابة**: بعد النصّ والإجماع، يعتبر قول الصحابة مصدراً للاستنباط ويقدّمه على القياس. فهو يعتقد على ما ورد في كتاب «الأمّ»: «ما كان الكتاب والسنة موجودين فالعذر عمّن سمعهما مقطوع إلّا باتّباعهما فإذا لم يكن ذلك، صرنا إلى أقاويل أصحاب رسول الله (ص) أو واحدٍ منهم، ثم كان قول الأئمة: أبي بكر أو عمر أو عثمان إذا صرنا فيه إلى التقليد أحبّ إلينا»[2].

وخلاصة مسلك الشافعي في اعتبار قول الصحابي هي ما يأتي: «يأخذ بما أجمع عليه الصحابه، وبما يقوله واحدٌ منهم، دون أن يكون لغيره موافقة فيه أو مخالفة، أمّا ما يختلفون فيه فإنّه تميّز من أقوالهم، بحيث لا يخرج عنها وإنّ أساس الاختيار وجود دليل آخر يعضده»[3].

= محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ج2، ص 149 ـ 150؛ محمد الخضري بك، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ص 157 ـ 158.

(1) محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص 665 ـ 666؛ محمد الخضري بك، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ص 158، علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ج2، ص 150.

(2) علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ج2، ص 150.

(3) محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد الإسلامي**، ص 667.

5 ـ **القياس**: يعتبر الشافعي أوّل من تكلّم في القياس وضَبَطَ قواعده وبيّنها، وقد وقف الشافعي موقفاً وسطاً بين تشدّد مالك وتوسّع أبي حنيفة، واشترط في الأخذ به: أن تكون علّته منضبطة، ولا يكون في المسألة حديث صحيح ولو كان من أخبار الآحاد[1].

ويعتبر الشافعي في «الرسالة» أن القياس اجتهاد بعينه[2].

6 ـ **الاستصحاب**: يظهر من التتبع في فروع مذهب الشافعي أن الاستصحاب هو أيضاً من مصادر الأحكام في مذهبه.

7 ـ **العرف**: الفقه الشافعي متأثّر بصورة واضحة بعرف زمانه، ففي بعض الموارد يرجع عن العرف العراقي، ويجعل العرف المصري أساسا لعمله. وهذا يدلّ على أنّ العرف يعدّ من المصادر والأصول المعتبرة في الاستنباط عند الشافعي.

مذهب الشافعي والاستحسان

عرف عن الشافعي أنّه لا يأخذ بالاستحسان، ويعتقد بأن «من استحسن فقد شرّع»، ويقول في كتاب «الأمّ»: «من قال بالاستحسان فقد قال قولاً عظيما»[3].

هذا رغم أنّ بعض المحققين يرى: «أن الاستحسان الّذي حاربه

---

(1) علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ج2، ص 151.

(2) الشافعي، **الرسالة**، ص 128 ـ 129؛ نقلاً عن: محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص670.

(3) الشافعي، **الأم**، ج7، ص 274؛ نقلاً عن: محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص 670.

الشافعي هو القول بالهوى، خاصّة أنه قد عرّفه قديما بأنّه عبارة عن دليل ينقدح في نفس المجتهد، لا يقدر على إظهاره، لعدم مساعدة العبارة عليه»[1].

مذهب الشافعي والمصالح المرسلة

لا يرى الشافعي، خلافا للمذهب المالكي، الاستصلاح والمصالح المرسلة، هذا رغم أنّه لا يرفض هذا المبدأ بشكل كلّي، بل يعتبر المصالح المرسلة؟ مصدرا إذا كانت تشبه مصلحة معتبرة؟ بإجماع أو نص[2].

المنهج الفقهي للمذهب الشافعي

بناءً على ما مرّ، فإنّ منهجيّة الشافعي في الفقه تكمن في كونها تجعل الفروع والأحكام الفقهية في ضوابط مقنّنة. فهو يحسب وسطيا في إنكاره للرأي أو الغلوّ فيه، فمنهجيته تؤمن بالأخذ بالحديث، وكان يقول: «إذا صحّ الحديث فهو مذهبي» وكان يعتقد بالمبدأ التالي: «إذا رأيتم كلامي يخالف الحديث فاعملوا بالحديث واضربوا بكلامي الحائط» كما كان يرى أنه: «لا حجّة في قول أحد دون رسول الله وإن كثروا ولا في قياس ولا في شيء»[3].

ومن المباني الرئيسة لفقهه قوله: «ليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلّا وفي كتاب الله دليل عليها، وكلّ ما نزل بمسلم ففيه

---

(1) علي محمد معوض وعادل أحمد عبدالموجود، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ج2، ص 151.

(2) محمّد الخضري بك، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ص 158؛ محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص670.

(3) محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص 650 ـ 654.

حكم لازم أو على الحقّ فيه دلالة موجودة وعليه، فإذا كان فيه بعينه حكم وجب اتّباعه، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحقّ فيه بالاجتهاد والاجتهاد القياس»[1].

المنهج الكلامي للمذهب الشافعي

وفي الجانب العقائدي والمباحث الكلاميّة كان الشافعي يمنع أصحابه من الاشتغال بهذا العلم وكان يعتبره بلا نهاية ولا طائل فيه، وقد ذكروا في بعض العقائد التي قال بها الشافعي:

«كانت للشافعي آراء في العقيدة بعيدة عن الشذوذ والشطط، وتتفق مع رأي الجماعة في الجملة فيقول: إن كلام الله غير مخلوق، ويؤمن بالقضاء والقدر، خيره وشرّه، ويقول: الناس لم يخلقوا أعمالهم، بل هي مِن خلق الله، ويعتقد برؤية الله يوم القيامة، ويرى أنّ الإيمان يزيد وينقص، لأنّه تصديق وعمل. وأمّا بالنسبة للإمامة، فإنه كان يرى ضرورتها وأنها في قريش، لما روي أن رسول الله (ص) قال لقريش: «أنتم أولى الناس بهذا الأمر ما كنتم مع الحق»، وكان يرى في الفتنة التي أدّت إلى القتال بين علي ومعاوية: أنّ معاوية وأصحابه هم الفئة الباغية، وكان يرتّب الراشدين على أساس زمني أزمانهم، فأفضلهم عنده أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي، واتخذ في كتاب السير سنّة عليّ في معاملة البغاة حجة»[2].

نماذج من الفتاوى التي انفرد بها المذهب الشافعي

1 ـ نجاسة بول مأكول اللحم وخُرئه.

---

(1) المصدر نفسه، ص 650 ـ 667.

(2) المصدر نفسه، ص 650 ـ 651؛ محمد الخضري بك، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ص 161 ـ 162.

2 ـ الدم نجس مطلقا، سواء كان دم الشهيد أو بعض الحشرات.

3 ـ لمس جسد ومس العورة ينقض الوضوء.

4 ـ اليأس غير مطروح بالنسبة للمرأة، فقد تحيض حتى في آخر أيّام حياتها. رغم أن الغالب هو انقطاع دم الحيض في السنّ الواحدة والستّين.

5 ـ يجوز للمجنب العبور من المسجد، بينما يكره ذلك للحائض.

6 ـ البسملة آية من الفاتحة، يجب قراءتها وينبغي أن تقرأ جهرا في الصلاة الجهريّة وعدم قراءتها يوجب بطلان الصلاة.

7 ـ إنّ أقلّ مدة للاعتكاف هي فترة أطول من أن يقول فيها المعتكف: سبحان الله ولا يشترط في الاعتكاف الصيام.

8 ـ لا وجوب فوري للحج، بل يجب بالتراخي[1].

---

(1) عبد الرحمن الجزيري، **الفقه على المذاهب الأربعة**، ج1، ص 200.

الفصل السادس

مدرسة أحمد بن حنبل ومنهجه في الاجتهاد

1 ـ مؤسس المذهب الحنبلي

2 ـ منطلق انتشار المذهب الحنبلي ومكانه

3 ـ الأسس الرئيسة للمذهب الحنبلي

4 ـ إطلالة على المنهج الفقهي والكلامي للمذهب الحنفي

5 ـ نماذج من الفتاوى الخاصة بالمذهب الحنبلي

1 ـ مؤسس المذهب الحنبلي

هو أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال المروزي ثم البغدادي، عربيّ من جهة أبويه، حملت به أمّه بـ «مرو» وولدته سنة مائة وأربع وستين ببغداد، ونشأ وأقام بها إلى أن توفّي ودخل مكة والمدينة والشام واليمن والكوفة والبصرة والجزيرة. وروى الذهبي في تاريخه أنه كان يعرف الفارسيّة أخذا من أسرته التي أقامت بخراسان فترة، حيث كان جده واليا على سَرَخْس[1].

---

(1) علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ج2، =

ثم إن أحمد بن حنبل بعد أن حفظ القرآن وتعلّم اللغة العربيّة اتّجه إلى دراسة الحديث، وكان أوّل من تلقّى عنه الحديث هو القاضي أبو يوسف الفقيه الحنفي، كما استتبع ذلك معرفته بفقه أهل الرأي، ثم رحل طلبا للحديث والأثر إلى بلاد كثيرة، كالكوفة والبصرة ومكة والمدينة والشام واليمن. حتى بلغ في ذلك مبلغ الإمامة فكان أستاذه الشافعي يروي الحديث عنه ويقول له: «أنتم أعلم بالحديث منّا»[1].

وكان شديد الكراهة لكتابة شيء غير الحديث، وكان يعتقد بأنه يجب أن تنقل عنه فقط روايته لفقه الصحابة والتابعين.

لكن رغم هذا فقد أثرت فيه آراء الشافعي؛ لأنّه التقاه في بغداد، ودرس عنده فترة طويلة، لكن غلب على فقهه الأثر، حتى عرف بأنه فقيه أثري، وإن كان بعض المؤرخين قد عدّه من المحدثين ولم يعدّه من الفقهاء، خصوصا وأنه لم يترك كتابا فقهيا، فقد ألّف كتاب «المسند»، وهو كتاب حديثي، خصص فيه لكل صحابي سندا، وجمع فيه أكثر من أربعين ألف حديث.

لكن ورغم هذا، فإن من اعتبره فقيها يرى بأنّه كان عارفا بفقه الحديث وفقه الرأي معا، رغم أنه كان قد أعرض عن فقه الرأي وانتهج فقه الحديث.

ولقد عاش أحمد بن حنبل حياة الفقر، وامتنع عن قبول منصب القضاء في جهاز الحكم العباسي، ومن الخصائص الأخرى لأحمد بن حنبل، اشتغاله بالإفتاء، منذ سنّ الأربعين؛ ولكنه كان

= ص 159 ـ 160؛ محمد الخضري بك، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ص 161؛ محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص671 ـ 672.

(1) المصدر نفسه، ص 672.

ينهى عن التبعيّة والتقليد، وكان يطلب من الأفراد أن يأخذوا من المصادر الأصليّة. فقد عرف عنه أنّه قال: «لا تقلدني ولا مالكا ولا الشافعي ولا الثوري وخذ من حيث أخذوا».

وكان يقول: انظر في أمر دينك، فإنّ التقليد لغير المعصوم مذموم، وفيه عمى للبصيرة[1].

وكان أحمد بن حنبل فقيهاً أثرياً، حيث كان ينتهج منهجا فقهيا خاصا سنتناوله لاحقاً. وقد توفي سنة (241 هـ.ق) في بغداد وشيّع تشييعا مهيبا ودفن هناك[2].

2 ـ منطلق انتشار المذهب الحنبلي ومكانه

كان أحمد بن حنبل يكثر من أسفاره لتدوين رواياته، وكان كثير الحج. ولذلك ورغم أنّه أخذ الفقه من أبي يوسف الحنفي والشافعي إلّا أنّه مزج الفقه بالحديث والسنّة والرواية وبذلك أسس مذهبا منفصلاً.

وقد صنّف كتبا كثيرة، منها: «المسند»، و«التفسير»، و«الناسخ والمنسوخ»، و«التاريخ»، و«المقدّم والمؤخر في القرآن» و«جوابات القرآن»، و«المناسك» و«طاعة الرسول»[3].

لكنه، رغم ذلك، لم يؤلف كتابا في الفقه؛ لأنّه كان يكره ذلك. وقد تكوّن الفقه الحنبلي استناداً للسنّة وأقوال الصحابة والتابعين. فقد

---

(1) المصدر نفسه، ص 672 ـ 681.

(2) علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ج2، ص 163، محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص 696.

(3) علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ج2، ص 163.

كان ينقل أقوالاً متعدّدة عن الصحابة، حينما تكون في المسألة آراء عديدة ولا يتمكن هو من ترجيح أحدها على الآخر. حيث كان ينقل تلك الأقوال دون أن يجزم بالنسبة لواحدة لذلك كان يطغى على فقهه الاضطراب وتعدد الروايات. وكان ولده الأكبر (صالح) وبعض مريديه هم الذين جمعوا فقهه مثل: أحمد بن هاني أبي بكر الأثرم وعبد الملك بن عبد الحميد بن مهران الميموني الّذي صحب أحمد أكثر من عشرين سنة وأحمد بن أبي بكر المروزي، ثم جاء دور أبي بكر الخلال الذي أخذ فقه أحمد من هؤلاء وجمعه. ولولا هؤلاء لما كان لمذهب أحمد وجود[1].

ومن أهم أعلام المذهب الحنبلي طبقا لما مرّ:

1 ـ صالح بن أحمد بن حنبل الّذي كان قد تولّى القضاء في إصبهان ومات هناك.

وقد ذكر المؤرخون في ذلك الصدد: «فلمّا وليّ صالح قضاء إصبهان ودخل إليها، بدأ بالمسجد الجامع، فدخل وصلّى فيه ركعتين واجتمع الناس والشيوخ عليه، وجلس وقرأ عهده الّذي كتبه له الخليفة، فجعل يبكي بكاءً شديداً فقال لهم: تدرون ما أبكاني؟ ذكرت أبي أن يراني في مثل هذا الحال وكان عليه السواد قال: كان أبي يبعث خلفي إذا جاءه رجل زاهد أو رجل صالح متقشف؛ لأنظر إليه، يحبّ أن أكون مثلهم، ولكن الله يعلم، ما دخلت في هذا الأمر إلّا لدين غلبني وكثرة عيالي»[2].

---

(1) عبد الرحمن ابن خلدون، **المقدّمة**، ص 376؛ محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص 682 ـ 683.

(2) علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ج2، ص 169 ـ 170.

2 ـ عبد الله بن أحمد بن حنبل.

كانت رواياته في الغالب عن أخيه وعن والده، وكان يقول: كُلّ شيء أقول: «قال أبي» فقد سمعته مرّتين وثلاثا وأقله مرّة.

3 ـ أحمد بن محمّد بن الحجاج المروزي، وكان هو من تولّى غسل أحمد.

4 ـ إبراهيم بن إسحاق بن إبراهيم الحربي المعروف بابن راهويه المروزي.

5 ـ ابن تيميّة: أحمد بن عبد الحليم بن تيميّة الحرّاني ثم الدمشقي الحنبلي وسنتناول الحديث عنه مفصلاً.

أهم المؤلفات في الفقه الحنبلي:

إن الركيزة الأولى للمذهب الحنبلي هي «مسند أحمد بن حنبل» الّذي جمع فيه حوالي الأربعين ألف رواية، إضافة إلى سائر المؤلفات التي دوّنت في هذا المذهب وهي:

1 ـ «مختصر الخرقي»، تأليف عمر بن حسين بن عبد الله، ويعدّ أوّل كتاب ألف بشكل مستقل في الفقه الحنبلي.

2 ـ «شرح الخرقي»، تأليف القاضي أبي يعلى محمد بن حسين بن فرّاء.

3 ـ «رؤوس المسائل»، تأليف عبد الخالق بن عيسى.

4 ـ «المستوعب»، تأليف محمّد بن عبد الله السامري.

5 ـ «العمدة» و«المقنع» و«الكافي» و«المغني»: تأليف بن قدامة الّذي كان قد ألّف الفقه الحنبلي في أربع طبقات[1].

---

(1) المصدر نفسه، ج2، ص 192 ـ 194.

فالفقه الحنبلي ورغم ما له من تمايز وشخصيّة مستقلة، وكونه يعدّ في عرض سائر مذاهب أهل السنّة، إلّا أنّ البعض يرى أن عدّ أحمد بن حنبل قائد هذا المذهب من رجال الحديث أولى من عدّه فقيهاً: «عداد أحمد في رجال الحديث أثبت منه في عِداد الفقهاء»[1].

مذهب أحمد بن حنبل

على الرغم من أن لهذا المذهب أتباعاً ودعاة لامِعِين؛ لكن الفقه الحنبلي لم يتسع بشكل ملحوظ، حيث لا تجد له إلّا أتباعاً قليلين في العالم الإسلامي، هذا رغم الزيادة الملحوظة التي حصلت بعد سيطرة آل سعود على الجزيرة العربيّة، وقد أشار بعض المحققين إلى أسباب قلّة عدد أتباع هذا المذهب وعدَّ منها ما يلي:

الأوّل: أن ظهور هذا المذهب كان بعد سيطرة المذاهب الثلاثة الأخرى على العالم الإسلامي، فالعراق وأطرافه، بل أكثر العالم الإسلامي، كان يتّبع المذهب الحنفي، وشمال غرب إفريقيا والأندلس كانا يتّبعان المذهب المالكي، وفي مصر كان هناك المذهبان الشافعي والمالكي. فلم تكن أرض بكرٌ لتكون لأحمد بن حنبل دون منازع.

الثاني: لم يكن القضاة من أتباع هذا المذهب، وقد كان منصب القضاء أحد العوامل الرئيسة لانتشار المذاهب.

الثالث: تشدُّد الحنابلة، فقد قيل عن هذا الأمر ما يلي:

تشدُّد الحنابلة وكثرة خلافهم مع غيرهم، لا بالحجة والبرهان،

---

(1) محمد الخضري بك، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ص 161.

بل بالعمل، فكلّما قويت شوكتهم، اشتدّوا على الناس باسم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ما نفّر الناس منهم، فابتعدوا عنهم وعن مذهبهم[1].

وقد كتب إلى أبي الوفاء ابن عقيل: صف لي أصحاب الإمام أحمد على ما عُرفت من الإنصاف؟ فكتب: هم قوم خشن، تقلّصت أخلاقهم عن المخالطة، وغلظت طباعهم عن المداخلة، وغلب عليهم الجدّ، وقلّ عندهم الهزل، وغربت نفوسهم عن ذلّ المراءاة، وفزعوا عن الآراء إلى الروايات، وتمسّكوا بالظاهر، تحرّجا عن التأويل، وغلبت عليهم الأعمال الصالحة، فلم يدقّقوا في العلوم الغامضة، والله يعلم أنني لا أعتقد في الإسلام طائفة محقّة خالية من البدع، سوى من سلك هذا الطريق[2].

الرابع: يظهر أنّه، إضافة إلى الأسباب الثلاثة أعلاه، لا بدَّ وأن نضيف عاملاً آخر، وهو: بُعد المذهب الحنبلي عن الاجتهاد. قال ابن خلدون: اختصّ أحمد بمذهب مقلّده قليل، لبعده عن الاجتهاد وأصالته في معاضدة الرواية للأخبار بعضها ببعض وأكثرهم بالشام والعراق من بغداد ونواحيها، وهم أكثر الناس حفظاً للسُنّة ورواية للحديث[3].

وقد ساهمت العوامل الأربعة المذكورة في عدم انتشار المذهب الحنبلي. الذي انتشر في العراق أوّلاً، حيث اتّبعه بعض أهل الحديث، ولم يخرج من العراق حتى القرن الرابع.

---

(1) **تاريخ التشريع الإسلامي**، ج2، ص 165.

(2) المصدر نفسه، ص 165 ـ 166.

(3) المصدر نفسه، ص 167.

3 ـ الأسس الرئيسة للمذهب الحنبلي

ذكر ابن القيّم، أنّ أحمد بن حنبل اعتمد في مذهبه الفقهي على خمسة أصول:

الأول: النصوص من الكتاب والسنّة الصحيحة: فمتى ظفر بنصّ في المسألة، أفتى بموجبه دون التفات إلى من خالفه. ولو كان كبار الصحابة، ولذا لم يلتفت إلى خلاف عمر في استدامة المحرم المتطيّب الّذي تطيّب به قبل إحرامه، لصحّة حديث عائشة في ذلك، وكذلك لم يلتفت إلى ما نسب إلى علي وعثمان وطلحة وأبي أيّوب وأبيّ بن كعب في ترك الغسل من الإكسال أي الجماع دون إنزال الرجل، لصحة حديث عائشة أنّها فعلته هي ورسول الله (ص) فاغتسلا، ولم يلتفت إلى قول معاذ ومعاوية في توريث المسلم من الكافر لصحّة حديث المنع من التوارث بينهما.

فلم يكن يقدم على الحديث الصحيح عملاً ولا رأياً ولا قياساً ولا قول صحابي، ولا عدم علمه بالمخالف الّذي سمّاه كثير من الناس إجماعاً، وعلى هذا يصحّ أن يقال: إنّ السنة عند أحمد حاكمة على القرآن.

يقول أحمد: «إنّ طلب علم الكتاب يكون عن طريق السنّة، فهي السبيل المستقيم لمعرفة الأحكام، وإنّ ما حرّم رسول الله مثل ما حرّم الله» فيأخذ أحمد بكلّ ما جاءت به السنّة، حتى أخبار الآحاد في ما يتعلق بالأحكام العمليّة، بل وفي ما يتعلق بالعقائد أيضا.

ولا يتشدّد ابن حنبل في ما يشترط لاعتبار خبر الواحد، تشدّد غيره، ولكنه يكتفي بأن يقول: الراوي غير معروف بالكذب.

ويروى عنه أنّه قال لابنه عبد الله: «يا بني لا أخالف ما ضعف من الحديث، إذا لم يكن في الباب شيء يدفعه»؛ ولذا فإنّه كان

يقدّم الحديث الضعيف على القياس، كما أنّ مسنده حوى الكثير من الأحاديث الضعيفة وكان يقول: إنّ الحديث الضعيف خير من الرأي، وليس المراد به المتروك، ولكنّ المراد به الحسن[1].

الثاني: فتوى الصحابة عند عدم النص: فإذا وجد فتوى للصحابيّ، ولم يعلم لها مخالفاً منهم لم يتجاوزها إلى رأي آخر، مع عدم ادعائه أنّ ذلك إجماعا، بل كان يقول: لا أعلم شيئاً يدفعه.

الثالث: الاختيار من فتاوى الصحابة إذا اختلفوا: إذا تعدّدت آراء الصحابة في الأمر الواحد، كان يلجأ إلى اختيار أقربها من الكتاب والسنّة إذا لم يجد مرجّحا يرجّح أحد الآراء.

ونقل أيضاً ابن القيّم عن أحمد: إذا اختلفت أقوال الصحابة، فإن خالفه مثله لم يكن قول أحدهما حجة على الآخر، وإن خالفه أعلم منه فعن أحمد روايتان والصحيح هو أنّ الشق الّذي فيه الخفاء أو بعضهم أرجح وأولى، فإن كان الأربعة في شقّ فلا شك أنّه الصواب، وإن كان أكثرهم فالصواب فيه أغلب وإن كانوا اثنين اثنين فشقّ أبي بكر وعمر أقرب إلى الصواب فإن اختلف أبو بكر وعمر، فالصواب مع أبي بكر[2].

فالصحابي إذا أفتى فيجوز أن يكون سمعه من النبي أو سمعه ممن سمع منه أو فهم من كتاب الله أو أن يكون قولاً متّفقا عليه

---

(1) محمد بن قيّم الجوزية، **إعلام الموقعين**، ج2، ص 271؛ أبو زهرة، **الإمام أحمد بن حنبل**، ص 241 ـ 242؛ نقلاً عن: محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص 284 ـ 287؛ علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ج2، ص 167.

(2) محمد بن قيّم الجوزية، **إعلام الموقعين**، ج1، ص 31، ج 4، ص 119؛ نقلاً عن: محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص 688 ـ 689.

بينهم، أي يكون مرجعه إلى كمال علمه باللغة ودلالة اللفظ على ما تفرّد به، كما يحتمل أن يكون ناتجاً عن فهم خاطئ، ووقوع احتمال واحد من الوجوه الصحيحة التي ذكرنا أغلب على الظن من واقع احتمال خاطئ واحد.

وروي عن أحمد أنّه قدّم قول التابعي على القياس إذا لم يكن هناك نصّ ولا أثر ولا حديث مرسل، إذ يعتبر فتوى التابعي المعروف بالفضل أثرا سلفيا فيقدّم على الرأي[1].

الرابع: الأخذ بالحديث المرسل: وهو الّذي سقط من سنده الصحابي، ورفعه التابعي إلى رسول الله (ص) مباشرة، وهو نوع من أنواع الحديث الضعيف، وهو بذلك يقدمه على القياس، وليس المراد بالضعيف عنده الباطل ولا المنكر ولا ما في روايته متهم، بل الضعيف عنده قسم من أقسام الحسن[2].

الخامس: القياس: إذا لم يجد شيئاً ممّا تقدم من الأصول الأربعة، لجأ إلى القياس للضرورة، وكذلك كان شيخه الشافعي[3].

خاتمة: يقول ابن القيّم هذه الأصول الخمسة من أصول فتاواه، وعليها مدارها، ، وكان شديد الكراهة والمنع للإفتاء بمسألة ليس فيها أثر عن السلف، وكان يسوّغ استفتاء فقهاء الحديث وأصحاب مالك، ويمنع استفتاء من يعرض عن الحديث[4].

---

(1) محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص 689.

(2) المصدر نفسه، ص 690؛ علي محمد معوض وعادل أحمد عبدالموجود، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ج2، ص 167 ـ 168.

(3) محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص 692 و168.

(4) المصدر نفسه، ص 690 ـ 691.

موقف أحمد من الاستصحاب:

كان أحمد إذا افتقد النصّ والأثر والشبيه الّذي يقيس عليه، ينظر إلى الأصل في الأشياء ويستصحب هذا الأصل. فالاستصحاب يكون مصدرا لاستنباط الأحكام عند أحمد، كشيخه الشافعي، خلافاً للحنفية الذين قصّروا حجيّته عليالدفع فقط، لا البقاء. فهو عنده حجة للدفع لا للإثبات فقد صرح بعضهم أنه حجة لدفع ما يخالف الأمر الثابت بالاستصحاب، وليس حجة على إثبات أمر لم يقم دليل على ثبوته[1]. فاستصحاب عدم حلّ أكل الصيد الّذي يقع في الماء قبل الاستيلاء عليه يصحّ عند أحمد، لأن الأصل في الذبائح التحريم[2].

موقف أحمد من المصالح المرسلة:

إن فقه أحمد يتوسع في اعتبار المصلحة المرسلة مصدرا إذا كانت تتفق مع مقاصد التشريع ولا تتنافى مع أصل من أصوله، ومعقولة في ذاتها، وكان في الأخذ بها رفع حرج. ومن الفتاوى التي اعتمد أحمد فيها على المصلحة المرسلة: أنّ المخنّث ينفى لأنه لا يقع منه إلّا الفساد والتعرض له. ومنها: أنه إذا أتت المرأة المرأة تعاقبان وتؤدبان، وأنّه إذا خيف على النساء المساحقة حرمت خلوة بعضهنّ ببعض. ومنها: أنّه قال: إنّ من طعن على الصحابة وجب على السلطان عقوبته، وليس للسلطان أن يعفو عنه، بل يعاقبه ويستتيبه، فإن تاب، وإلّا أعاد العقوبة. ومنها: أنّه صحّح الطواف مع الحيض ولم يجعل الحيض مانعا من صحته، ورأى أنّ ما روي عن الرسول (ص) من منع الحائض عن الطواف لم يكن حكماً عاماً في جميع الأحوال، وإنّما يكون عند القدرة وإمكان الاحتباس حتى تطهر وتطوف.

---

(1) المصدر نفسه، ص 311310.

(2) المصدر نفسه، ص 692.

بالجملة: كان أحمد أكثر أئمة المذاهب أخذا بالمصلحة المرسلة حتى فاق مالكاً في ذلك، مع أنّ شيخه الشافعي كان لا يتّجه إليها[1].

موقف أحمد من سدّ الذرائع:

سدّ الذرائع المفضية إلى المفاسد معتبر عند أحمد؛ لذا نهى عن كل بيع أو إجارة أو معاوضة تعين على معصية الله، كبيع السلاح للكفار والبغاة وقطّاع الطريق، وبيع العنب لمن يتّخذه خمرا[2].

موقف أحمد من الإجماع:

كان أحمد بالنسبة إلى الإجماع كشيخه الشافعي يرى أنّه حجة إن أمكن وقوعه، إذ حقيقته اتّفاق جميع المجتهدين في الأمّة الإسلاميّة، في عصر ما، بعد عصر الرسول، على حكم شرعي، وهذا أمر وقوعه مستبعد. وروى عبد الله ابن أحمد بن حنبل عن أبيه أنه قال: «من ادّعى الإجماع فهو كاذب فليقل: لا نعلم أنّ الناس اختلفوا»[3].

4 ـ إطلالة على المنهج الكلامي والفقهي للمذهب الحنبلي

أ ـ المباحث الكلاميّة

1 ـ خلق القرآن ومحنة ابن حنبل

في عصر أحمد بن حنبل، اشتدّ الجدل حول خلق القرآن وقدمه، وذهب المأمون إلى القول بأنّ القرآن مخلوق وحادث. وأجبر

---

(1) محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص 693 ـ 694.

(2) المصدر نفسه، ص 695.

(3) المصدر نفسه، ص 695 ـ 696.

العلماء على أن يظهروا رأيهم في ذلك. وفي هذا الإطار تقبّل بعض العلماء القول بأنّ القرآن مخلوق، وذهبوا إلى ما ذهب إليه المأمون، لكن أحمد بن حنبل الّذي كان يؤمن بقدم القرآن رفض ذلك فما كان من الخلافة إلّا أن آذته وأودعته السجن أيّام المعتصم، لمدة تزيد عن السنتين، وقبل ذلك ضربه بالسياط.

وبعد المعتصم أصدر الواثق حكماً بمنع أحمد بن حنبل من أي لقاء، كما منعه من الإفتاء، لكن المتوكّل الّذي خلف الواثق رفع هذه المضايقات، ومنع الناس عن الخوض في مثل هكذا موضوعات، وانتهت محنة أحمد في خلق القرآن[1].

2 ـ القضاء والقدر والجبر

كما أنّ ابن حنبل سلفي في الفقه، فكذلك هو في العقيدة، يفكّر بذهنيّة سلفيّة، فهو يعتقد أنّ كل شيء بقضاء الله وقدره، الخير والشر جميعا، ويسلّم الأمور كلّها لله وأنّ الله، يعلم بكل شيء ويقدر كلّ شيء وما يفعله الإنسان فبقدرة الله وإرادته.

3 ـ التوحيد

كان أحمد يؤمن برؤية الله يوم القيامة؛ ويرى أنه ثابت بالحديث الصحيح، ويقول: الحديث عندنا على ظاهره كما جاء عن النبي (ص) والكلام فيه بدعة[2].

4 ـ الخلافة واختيار الإمام

أما في موضوع الخلافة، فقد نهج أحمد منهج مالك، فآثر طاعة الإمام، ولو ظالما، على الخروج على الجماعة، تجنّبا للفتن التي

(1) المصدر نفسه، ص 676 ـ 677.

(2) المصدر نفسه، ص 678 ـ 679.

تثير القلاقل وتولد الحقد وروي عنه أنّه قال: إذا رأيت رجلاً يذكر أحدا من أصحاب رسول الله بسوء فاتهمه على الإسلام، ومن انتقص أحدا منهم أو أبغضه لحدث كان منه أو ذكر مساويه كان مبتدعا والمبتدع عنده متهم في دينه. وفي حقّ علي (ع) يقول: إنّ الخلافة لم تزين عليّا، بل عليّ زيّنها، ومع ذلك، من حيث الدرجة، يضعه بعد عثمان ولا يسمح بالجدل في ما كان بين علي ومعاوية ويقول لمن يسأله عن ذلك: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾.

وكان يرى أنّ نظام اختيار الخليفة القائم لمن يخلفه هو الّذي يتفق مع السنة، فقد اختار الرسول خليفة بالإشارة حيث أناب عنه أبا بكر في مرضه للإمامة واختار أبو بكر عمر للخلافة واختار عمر ستة وترك للأُمّة اختيار واحد بينهم.

ثم لم يؤثر عن أحمد أنّه عمد إلى تقديم النصح للحكام أو وجّه إلى ذلك، وإنما الّذي عرف عنه أنّه كان يتجنب الحكام، وكان يركّز على إصلاح الرعيّة وتوجيه الأفراد إلى إحياء السنة والتمسّك بسيرة السلف الصالح ويرى ما يراه الحسن البصري من أنّ إصلاح الرعية يؤدّي لا محالة إلى صلاح الراعي[1].

ب ـ المنهج الفقهي لأحمد:

ذكرنا سابقا أنّ فقه أحمد هو حديثي وأثري ولا يردّ في فقهه حديثاً نُسب لرسول الله (ص) إلّا إذا عارضه أقوى منه، فإذا لم يجد عن الرسول ولا صحابته، اجتهد في تخريج المسألة على منهاج من سبقه وينهى عن الاجتهاد في ما لم يتكلم فيه السلف الصالح.

---

(1) المصدر نفسه، ص 680.

حتى أنّه إذا وجد في المسألة أقوالاً مختلفة للصحابة ولم يتمكن من المفاضلة بينها أخذ بها مع اختلافها وروى الأقوال دون أن يجزم بواحد منها.

ويلاحظ في فقه أحمد، أيضاً، أنه كان لا يعتمد في العبادات إلّا على النصوص، وكان يحتاط فيها دائما. أمّا المعاملات فإنّ الأصل عنده فيها الإباحة، ما لم يقم الدليل على الحظر، فمذهبه أيسر المذاهب الفقهية بالنسبة للمعاملات. وعلى هذا يقول ابن القيّم الحنبلي: الأصل في العبادات البطلان حتى يقوم دليل على الأمر، والأصل في العقود والمعاملات الصّحة حتى يقوم الدليل على البطلان والتحريم. فكل شرط وعقد معاملة سكت عنها لا يجوز القول بتحريمها، فإنّه سكت عنها رحمة منه من غير نسيان وإهمال[1].

5 ـ نماذج من الفتاوى التي انفرد بها الفقه الحنبلي:

1 ـ إذا كان الماء بمقدار قُلّتين فحكمه حكم الماء الكثير. والقُلّة في اللغة بمعنى الجرّة ومقدار الجرّة ذراع وربع الذراع طولاً وعرضاً وارتفاعاً. وهذه الفتوى من الفتاوى التي يشترك فيها المذهبان الحنبلي والشافعي.

2 ـ القيء ينقض الوضوء.

3 ـ أكل لحم البعير ينقض الوضوء.

4 ـ الخمسين سنّ اليأس لجميع النّساء.

5 ـ أقل الطهر ثلاثة عشر يوما.

---

(1) المصدر نفسه، ص 681 ـ 684.

6 ـ تبطل الصلاة في مقبرة يتجاوز عدد القبور فيها عن الثلاثة.

7 ـ للخروج من الصلاة يجب أن يكرر قول: (السلام عليكم ورحمة الله) مرّتين.

الفصل السابع
استمرار مدرسة أحمد بن حنبل
في القرون المتأخرة

إطلالة على المذهب والمنهج الاجتهاديّ المتّبع لابن تيميّة وأتباعه:

1 ـ ابن تيمية:

هو أحمد ابن عبد الحليم تقيّ الدين ابن تيميّة الحرّاني الدمشقى الحنبليّ (661 ـ 728)، وبالرغم من أنّه تتلمذ على يد عددٍ من الأساتذة، من قبيل: ابن عبد الدائم، والقاسم الأربلي، والمسلم ابن علان، لم يكن من أهل البحث والتحقيق.

وقد أثارت فتاواه الشاذة والنادرة؟ فقهاء عصره عليه، وفي العامين: (698 و705هـ.ق) أقيمت عليه دعاوى قضائيّة، ومن ثم حكم عليه بالسجن. ثمّ بعد ذلك أُبعد إلى الإسكندريّة عام (709هـ.ق)، ومن ثمّ إلى القاهرة، ليعودوا به مرّةً أُخرى إلى دمشق عام(712هـ.ق)[1].

---

(1) علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ج2، ص 177 ـ 184.

إنّ المأساة في حياة ابن تيمية تكمن في ما طرحه من أفكارٍ ونظريّاتٍ في أبواب مختلفة في المعارف الإسلاميّة. فقد كان الرجل لا يدع مجالاً إلّا وطرقه، بما في ذلك الأبواب المتعلّقة بالصحابة والخلفاء. حتى أنّه خطّأ عمر بن الخطاب في بعض الأمور، وقال في عليّ (ع): «أخطأ في سبعة عشر شيئا، ثمّ خالف فيها نصّ الكتاب، منها: اعتداد المتوفّى عنها زوجها أطول الأجلين».

وقد ذكروا أنّه ذكر حديث النزول، أي نزول الله إلى السماء الدنيا، فنزل عن المنبر درجتين، وقال: كنزولي هذا. وحينما رفض الاستغاثة بالنبيّ (ص) في سنة (705هـ.ق) أبعد عن دمشق، وحبس مرّات عديدة؟

وقد ذكرت آراء مختلفة؟ حول هذه الشخصيّة؟ وافترق الناس فيه شيعا، نظرا لما طرحه من آراء:

فمنهم من نسبه إلى التجسيم، لقوله: «إنّ اليد والقدم والساق والوجه صفات حقيقيّة لله، وأنّه مستوٍ على العرش بذاته». فقيل له: «يلزم من ذلك التحيّز والانقسام». فقال: «أنا لا أسلّم أنّ التحيّز والانقسام من خواصّ الأجسام»، فأُلْزِم بأنّه يقول بالتحيّز في ذات الله تعالى.

ومنهم من ينسبه إلى الزندقة، لقوله: «إنّ النبيّ (ص) لا يُستغاث به» وإنّ في ذلك تنقيصا ومنعا من تعظيم رسول الله (ص).

ومنهم من ينسبه إلى النفاق، لقوله في عليٍّ ما تقدّم، وأيضاً لقوله: «إنّه كان مخذولاً حيث ما توجّه، وإنّه حاول الخلافة مرارا فلم ينلها، وإنّه قاتل للرياسة لا للديانة». ولقوله: «إنّه كان يحبّ الرياسة، وإنّ عثمان كان يحبّ المال». ولقوله: «أبو بكر أسلم شيخا لا يدري ما يقول، وعليٌّ أسلم صبيّا، والصبيّ لا يصحّ إسلامه على

قول». فإنّه شنّع في ذلك، فألزموه بالنفاق، لقول النبي الأعظم (ص) لعلي (ع): «لا يبغضك إلّا منافق».

ونسبه قوم إلى أنّه يسعى في الإمامة الكبرى.

وكان إذا حُوقق وأُلْزِم يقول: لم أُرِد هذا، إنّما أردتُ كذا... فيذكر احتمالاً بعيدا[1].

وقد واجه علماء السنّة هذه الأفكار وهذا المنهج الكلاميّ لابن تيميّة بطريقتين أساسيّتين:

أ ـ نقد عقائده وآرائه، من خلال تدوين المؤلّفات والكتب، من قبيل:

«شفاء السقام في زيارة قبر خير الأنام»، تأليف: تقيّ الدين السبكي.

«الدرّة المضيئة في الردّ على ابن تيمية»، تأليف: تقيّ الدين السبكي.

«المقالة المرضيّة في الردّ على ابن تيمية»، تأليف: تقيّ الدين أبي عبد الله الإخنائي.

«نجم المهتدي ورجم المقتدي»، تأليف: فخر بن المعلم القرشي.

«دفع شبه من شبه وتمرّد»، تأليف: تقيّ الدين الحصني.

«التحفة المختارة في الردّ على منكر الزيارة»، تأليف: تاج الدين عمر المالكي الفاكهاني.

ب ـ إصدار العلماء من أهل السنّة للفتاوى في مواجهة «البدع» التي كان يُظهرها ابن تيميّة، فقد كتب البدر بن جماعة قاضي قضاة

---

(1) المصدر نفسه، ج2، ص 185.184.

مصر مثلاً على ظاهر فتوى ابن تيميّة من تحريم زيارة النبي (ص): أنّ زيارة النبيّ (ص) فضيلةٌ وسنّةٌ مُجمعٌ عليها، فمن يحرّم زيارة النبي (ص)، يعني ابن تيمية، ينبغي أن يُزجر عن مثل هذه الفتاوى الباطلة عند الأئمّة والعلماء، ويُمنع من هذه الفتاوى الغريبة، ويُحبس إذا لم يمتنع من ذلك، ويشهر أمره ليُحْفَظ الناس من الاقتداء به»[1]. وفي الختام تجدر الإشارة إلى أن عقائد ابن تيميّة غير مرتبطة بما ذهب إليه ابن حنبل، فإنّ أحمد بن حنبل، كما مرّ من ذكر منهجه، كان شديد التعلق بالشيعة والصحابة، ولا سيما الخلفاء الراشدين منهم، وهذا بخلاف ابن تيميه الّذي يطعن فيهم.

2 ـ ابن قيّم الجوزيّة الحنبلي:

هو محمّد بن أبي بكر شمس الدين ابن قيّم الجوزيّة الحنبلي (691 ـ 751هـ.ق)، من أتباع ابن تيمية ومريديه، قيل في حقّه: «غلب عليه حبّ ابن تيمية، حتى كان لا يخرج عن شيءٍ من أقواله، بل يقتصر عليه في جميع ذلك، وهو الّذي هذّب كتبه ونشر علمه. وكان له حظّ عند الأمراء المصريّين، واعتُقل مع ابن تيمية بالقلعة، بعد أن أُهين وطيف به على جمل مضروباً بالدرّة، فلمّا مات ابن تيمية أُفرج عنه، وامتُحن مرّةً أُخرى بسبب فتاوى ابن تيمية، وكان ينال من علماء عصره وينالون منه». وقال الذهبيّ: «حُبس مرّةً لإنكاره شدّ الرِّحال لزيارة قبر الخليل»[2].

---

(1) جعفر السبحاني، **آيين وهابيت (المذهب الوهّابيّ)**، ص 33 ـ 32.

(2) علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ج2، ص 190.188.

3 ـ محمّد بن عبد الوهّاب النجدي:

كان للمساعي والجهود التي قام بها ابن تيمية وتلميذه ابن قيّم الجوزيّة أثر كبير في إعادة إحياء المذهب الحنبلي وتجديده وبثّ الروح فيه وانتشاره من جديد، إلى أن جاء محمد بن عبد الوهاب الّذي تبنّى أفكار ابن تيميّة والفقه الحنبلي، حتى استطاع لاحقا أن يكرّس المذهب الحنبليّ بعنوان أنّه المذهب الرسميّ للدولة التي أقامها آل سعود في الحجاز[1].

وُلد محمد بن عبد الوهاب (1115 ـ 1207هـ.ق) في بلدة العيينة من مدن بلاد نجد وأرض الحجاز، كان والده أحد القضاة الحنابلة. عُرِف عنه ومنذ صغر سنّه الشغف بمطالعة كتب ابن تيمية وابن القيم، وتأثّر بأفكارهما وآرائهما منذ سنيّ الشباب الأُولى، ومنذ ذلك الوقت وهو ينكر على مسلمي أهل نجد عقائدهم وأفعالهم. سافر إلى مكّة، ثمّ إلى المدينة المنوّرة، وأظهر الإنكار على الناس لاستغاثتهم وتوسّلهم برسول الله (ص) عند قبره. ثمّ رحل إلى نجد، ثمّ أتى البصرة يريد الشام، فلمّا ورد البصرة أحسّ المسلمون بذلك فأخرجوه منها، فخرج هاربا، وكاد يهلك من الحرّ والعطش أثناء سيره بين البصرة والزبير. انتقل من محلّة الزبير إلى مدينة الأحساء، ومن ثمّ إلى بلدة حريملة التابعة لنجد، وذلك عام (1139هـ.ق)، وكان أبوه قد انتقل من العيينة إلى تلك البلدة، فلازمه وقرأ عليه، وأظهر الإنكار على مسلمي نجد في عقائدهم، فنهاه أبوه فلم ينتهِ، حتى وقع بينهما نزاع ووقع بينه وبين المسلمين في حريملة جدال كثير، فأقام على ذلك حتى توفّي أبوه سنة (1153هـ.ق)، فاجترأ على إظهار عقائده والإنكار على المسلمين في ما أطبقوا عليه، وتبعه

---

(1) المصدر نفسه.

جماعة من الناس، إلى أن غصّ أهل البلد من مقالاته وهمّوا بقتله، فانتقل من حريملة إلى العيينة، ورئيسها يومئذٍ: عثمان بن أحمد بن معمر، فأطمعه ابن عبد الوهاب في ملك نجد، فاستقبله عثمان بالترحاب والتكريم وقرّبه وساعده. فلمّا عظم أمره بلغ خبره سليمان بن محمد بن عزيز الحميدي صاحب الأحساء وأميرها، الّذي أرسل إلى عثمان كتابا يأمره فيه بقتل ابن عبد الوهّاب ويهدّده على المخالفة، فلم تسعه مخالفته، فأرسل إليه وأمره بالخروج عن مملكته، فخرج عن العيينة سنة (1160هـ.ق). وبعد خروجه منها وصل إلى الدرعية، من البلدات الشهيرة بنجد، ولمّا وردها استقبله محمد بن سعود، جدّ السعوديّين، وتمّ الاتفاق بين الأمير والشيخ على غرار ما كان بينه وبين أمير عيينة[1].

ومنذ ذلك الوقت، جعل ابن سعود يجهّز الجيوش لنصرته، ويؤلّب العساكر لترويج طريقته، حتى استقام أمره في الدرعية، فكتب إلى رؤساء بلاد نجد وقبائلها وقضاتها يطلب منهم الطاعة والانقياد، فأجابه قوم وردّه آخرون، فجهّز الجيش من أهل الدرعية، وقاتلهم، وقاتل جميع من خالفه من المسلمين، مغيرا على قبائلهم، متّهما إيّاهم بالكفر لمخالفته. وكانت الغنائم توزَّع وفق ما يراه الشيخ مناسبا، وكان كلّ من يقبل التوحيد بالمعنى الّذي يدعو إليه ابن عبد الوهاب يحفظ بذلك دمه وماله، وكلّ من لا يقبله يُهدر دمه ويُباح ماله، ويتمّ التعامل معه، تماما، كما لو أنّه كان كافرا حربيّا.

وهكذا امتدّت غزوات الوهابيّين وحروبهم منطلقةً من المباني الفكريّة لمذهب شيخهم في داخل نجدٍ وخارجها، من الحجاز إلى

(1) انظر: الآلوسي، **تاريخ نجد**، ص 111 ـ 113؛ وجعفر السبحاني، **آيين وهابيت** (المذهب الوهّابي)، ص 25 ـ 26.

اليمن وسوريا والعراق. وبالرغم من وفاة محمد بن عبد الوهاب سنة (1206هـ.ق)، إلّا أنّ الوهابيّين استمرّوا على العمل بطريقته.

وفي عام (1216هـ.ق) جهّز عبد العزيز بن محمّد بن سعود جيشا جرّارا من أعراب نجد، بإمارة ابنه سعود، دخل به العراق وحاصر كربلاء، وأعمل في أهلها السيف، فقتلوا كلّ من وجدوهم، وارتفع عدد الضحايا، ثمّ قاموا بهدم قبر الإمام الحسين (ع) ونهبوا جميع ما في خزانة المشهد الشريف من النفائس الثمينة[1].

بعض الأصول الأساسيّة للفكر الوهابيّ:

1 ـ الأصل الأساس في الفكر الوهابيّ، تبعا لابن تيمية، هو الإيمان بقراءةٍ خاصّةٍ لهم في مجال التوحيد، فقد تمسّك هؤلاء بظواهر الآيات والروايات فأثبتوا لله تعالى أعضاء وجوارح، ومن جملة هذه الروايات: الروايات التي تتحدّث عن أنّ الله تعالى ينزل إلى السماء الدنيا في كلّ ليلة، فيقول: هل من تائب فأتوب عليه؟ هل من مستغفر فأغفر له؟ فقد حملوها على ظاهرها فاعتقدوا أنّ الله تعالى يترك عرشه فعلاً وينزل إلى السماء الدنيا. ومن الآيات: قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر/٢٢]، التي استفادوا منها: نسبة المجيء إليه تعالى. وقوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ [ق/١٦]، التي استفادوا منها أنّ الله تعالى قريب من الإنسان بالقرب المكاني.

(1) جعفر السبحاني، **آيين وهابيت** (المذهب الوهّابي) ص25 ـ 30، الآلوسي، **تاريخ نجد**، ص90 ـ 91؛ ناصر مكارم الشيرازي، **وهابيت بر سر دو راهى** (الوهّابيّة على مفترق طرق)، ص 6 ـ 31.

2 ـ وقد صنّف الوهابيّون وتبعا لابن تيمية، أيضاً، الروايات الواردة في زيارة النبي (ص) في خانة الروايات الموضوعة والمختلقة، واعتقدوا بأنّ كلّ من يُثبت للنبيّ (ص) بعد وفاته حياةً، كتلك التي كانت له أثناء حياته، فقد ارتكب خطأً فاحشا[1].

وقد تصدّى جمع كبير من علماء أهل السنّة للردّ على عقائد محمّد بن عبد الوهّاب ومنذ أن أعلنها أمام الملأ، ومن بين هؤلاء العلماء: والده عبد الوهّاب، وأخوه سليمان بن عبد الوهّاب في كتاب (الصواعق الإلٰهيّة في الردّ على الوهابيّة). وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ محمّد بن عبد الوهّاب لم يكن مبتكرا ومؤسّسا لمذهبٍ جديد، وإنّما كان يروّج لنفس الأفكار التي طرحها قبله كلّ من ابن تيمية وتلميذه ابن القيّم.

وكذلك، فقد تصدّى علماء الشيعة وفقهاؤهم للردّ على أفكار ابن عبد الوهاب والإجابة عن معتقداته، وأوّل من تصدّى لذلك منهم الشيخ جعفر كاشف الغطاء (1228هـ.ق) في كتابه: «منهج الرشاد».

---

(1) جعفر السبحاني، **آيين وهابيت**، ص 30.

الفصل الثامن

المدرسة الظاهرية ومنهجها الاجتهادي

مؤسّس المذهب الظاهري وموطن انتشاره وأعلامه:

يُنسب المذهب الظاهري إلى داود بن علي الأصفهاني المشهور بـ(داود الظاهري)، (202 ـ 270هـ.ق). وقد نشأ ببغداد[1] وتعلّم فيها، رحل إلى نيسابور ثمّ عاد إلى بغداد واشتغل بالفقه. كان داود الظاهري متعصّبا للمذهب الشافعي، فتلقّى فقهه منه، غير أنّه كان لا يرى القياس مصدر للتشريع مطلقا، ويعتقد أنّ عمومات الكتاب والسنّة تفي بكلّ أحكام الشريعة. وقد قيل له: كيف تبطل القياس وقد أخذ به الشافعي؟ فقال: أخذتُ أدلّة الشافعي في إبطال الاستحسان فوجدتها تبطل القياس.

---

(1) وقيل: إنّه وُلد سنة مائتين بالكوفة. انظر: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ص 196.

وبذلك برز المذهب الظاهري الّذي يقول بظاهر الشريعة، وبأخذ الأحكام من ظواهر النصوص من غير تعليلٍ لها، فسمّي داود هذا بـ(الظاهري)؛ لأنّه أوّل من أظهر القول بظاهريّة الشريعة ولزوم الاعتماد على ما هو ظاهر من النصّ، من دون تأويلٍ فيه، ولا بحثٍ عن التعليل[1].

وقد انتشر المذهب الظاهري بالرغم من معارضة الكثيرين له، وكان لانتشاره عاملان:

أوّلهما: كتب داود الظاهري.

وثانيهما: تلامذة داود الظاهري. وكان من أخصّ تلامذته ابنه أبو بكر محمّد بن داود، الّذي قام بنشر مؤلّفات أبيه ودعا الناس إليه[2].

يقول صاحب «أحسن التقاسيم»: المذهب الظاهري بعد مذهب الشافعيّ وأبي حنيفة ومالك، كان رابع مذهب في القرن الرابع في الشرق. ففي الشرق كان أكثر انتشارا وأتباعاً من مذهب ابن حنبل في القرن الرابع. ولكنّ القاضي أبا يعلى في القرن الخامس زحزح المذهب الظاهري عن هذه المكانة وأحلّ محلّه مذهب أحمد بن حنبل[3]. هذا في المشرق. وأمّا في المغرب: فقد انتقل المذهب الظاهري إلى الأندلس عن طريق علمائها، وكان من بين هؤلاء أمثال: ابن حزم، والقاضي خطيب الأندلس منذر بن سعيد

---

(1) محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص 700.

(2) المصدر نفسه، ص 697 ـ 698؛ علي محمد معوّض وعادل أحمد عبد الموجود، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ص 196 ـ 198.

(3) الشيخ محمد أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلاميّة**، ص549؛ علي محمد معوّض وعادل أحمد عبد الموجود، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص198.

(355هـ.ق). ويمكن القول: إنّ الانتشار الحقيقي للمذهب الظاهري تحقق على يد ابن حزم.

ابن حزم الظاهري:

هو علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، عالم الأندلس في عصره (384 ـ 456هـ.ق). كان يستنبط الأحكام من الكتاب والسنّة. له مؤلّفات منها: «الملل والنحل»، «المحلّى»، «جمهرة الأنساب»، «الناسخ والمنسوخ».

وجدير بالذكر: أنّ ابن حزم وإن كان قد آثر المذهب الظاهري على سائر المذاهب إلّا أنّه مع هذا، لا يُعدّ مجرّد تابع ومقلّد لداود الظاهري، فقد خالفه في مسألة خلق القرآن.

وقد اشتهر ابن حزم بميله إلى الأمويّين وحماسته لهم، ومناصبته العداء للعلويّين وبني هاشم[1].

يعدّ كتابه «المحلّى» من أبرز المؤلّفات الفقهيّة لدى أتباع المذهب الظاهريّ، وهو أكثر المصادر تداولاً بين فقهاء هذا المذهب، وهو يمثّل، في حقيقة أمره، موسوعة فقهيّة مقارنة، فقد عرض ابن حزم فيه المسائل الفقهيّة بأدلّتها من الكتاب والسنّة والإجماع؛ ولكنّه أنكر القياس، فلم يأخذ به في كتابه هذا، ومضافا إلى ذلك، فقد عرض فيه ما أُثِر من أقوال الصحابة والتابعين، وما عُلِم من مذاهب الفقهاء، كما أنّه استعرض في بدايته مسائل التوحيد وأصول الفقه.

ومن أعلام المذهب الظاهرى أيضاً: محيي الدين ابن عربي الحاتمي الطائي الأندلسي، الملقّب بـ(الشيخ الأكبر)، ولد في مرسية

---

(1) محمّد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص 703 ـ 705.

بالأندلس (560 ـ 638هـ)، وتوفّي في دمشق. له نحو من أربعمائة كتاب ورسالة، أنكر عليه أهل المصر وعمل بعضهم على إراقة دمه[1].

نفور العلماء من داود الظاهري:

بالرغم من سعة علم داود بن علي وذكائه، إلّا أنّ الفقهاء نفروا منه وابتعدوا عنه، وقد ذُكِر في وجه هذا النفور أمور:

1 ـ انتحاله القول بظاهريّة النصّ.

2 ـ جرأته البالغة وعدم تهيّبه عن المناقشة من أحد.

3 ـ محاربته للتقليد وفتحه باب الاجتهاد، حتى جرّأ الناس على القول في الدين.

4 ـ قوله بخلق القرآن، وهو ما كان كافياً لاتّهامه بالابتداع[2].

الأصول الأساسيّة للمذهب الظاهريّ:

ذُكر للمذهب الظاهري أصول أساسيّة أربعة:

1 ـ كتاب الله:

القرآن هو المصدر الأوّل للتشريع، وحجّيّة السنّة مستمدّة منه. والقرآن في إبلاغه للأحكام: تارةً يكون بيّناً بنفسه، كما في الكثير من أحكام النكاح والميراث، وأُخرى يحتاج إلى ما يبيّنه، وفي هذه الحالة، تكون السنّة هي ما يبيّن القرآن. يقول ابن حزم:

---

(1) المصدر نفسه، ص 202 ـ 203.

(2) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، ج8، ص 369 ـ 370؛ محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص698 ـ 699.

والقرآن «يختلف في الوضوح، فيكون بعضه جليّا، وبعضه خفيّا، فيختلف الناس في فهمه، فيفهمه بعضهم ويتأخّر بعضهم عن فهمه، كما قال عليّ بن أبي طالب (ع): إلّا أن يؤتي الله رجلاً فهماً في دينه»[1].

2 ـ السنّة:

يقول ابن حزم:

«لمّا بيّنّا أنّ القرآن هو الأصل المرجوع إليه في الشرائع، نظرنا فيه فوجدنا فيه إيجاب طاعة ما أمرنا رسول الله (ص)، ووجدناه يقول فيه واصفاً لرسوله (ص): ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ إِنۡ هُوَ إِلَّا وَحۡيٞ يُوحَىٰ﴾ [النجم/٣ ـ ٤]، فصحّ لنا بذلك أنّ الوحي ينقسم من الله عزّ وجلّ إلى رسوله (ص) على قسمين:

أحدهما: وحي متلوّ مؤلّف تأليفاً معجز النظام، وهو القرآن.

والثاني: وحي مرويّ منقول، غير مؤلّف ولا معجز النظام ولا متلوّ؛ لكنّه مقروء، وهو الخبر الوارد عن رسول الله (ص)، وهو المبيّن عن الله مراده منّا. قال الله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيۡهِمۡ﴾ **[النحل/ ٤٤]**.

ووجدناه تعالى قد أوجب طاعة هذا القسم الثاني، كما أوجب طاعة القسم الأوّل، الّذي هو القرآن، ولا فرق».

والسنّة عنده تنقسم إلى قسمين: متواترة وآحاد. ويقدّم المتواتر منها على الآحاد إذا تعارضا، ولم يمكن التوفيق بينهما. كما لا يقبل

---

(1) علي محمد معوّض وعادل أحمد عبد الموجود، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ج2، ص198 ـ 199.

الظاهريّ الخبر المرسل، بل هو لا يقبل الحديث إلّا إذا صرّح الصحابيّ بنسبته إلى النبيّ[1].

3 ـ تعليل النصوص:

تعدّ النصوص جوهر الخلاف بين الجمهور من العامّة وبين الظاهريّة. فقد رأى الجمهور أنّ لكلّ نصٍّ من نصوص الشريعة مقصداً وغايةً، ومن هذا المنطلق، قالوا بلزوم أن يُحمل كلّ ما استجدّ من أحداث ولم يوجد نصّ يحكمه على ما وُجد فيه نصٌّ يحكمه، شرط أن يتّحدا في المقصد والغاية. وأمّا الظاهريّة فرأوا أنّ كلّ نصٍّ مقصور على موضوعه ولا يتجاوزه إلى غيره، فالظاهريّ لذلك لا يفكّر أصلاً في علّةٍ يمكن أن تُستنبط من النصّ، بل هو لا يحلّل ولا يحرّم إلّا على أساس نصٍّ ورد لسببٍ معيّن.

يقول ابن حزم:

«ولسنا نقول: إنّ الشرائع كلّها لأسباب، بل نقول: ليس منها شيءٌ لسببٍ إلّا ما نُصّ منها أنّه لسبب، وما عدا ذلك فإنّما هو شيءٌ أراده الله تعالى الّذي يفعل ما شاء، ولا نحرّم ولا نحلّل، ولا نزيد ولا ننقص، ولا نقول إلّا ما قال ربّنا، ونبيّنا (ص)، ولا نتعدّى ما قالا، ولا نترك شيئاً منه، وهذا هو الدين المحض الّذي لا يحلّ لأحدٍ خلافه ولا اعتقاد سواه، وبالله تعالى التوفيق. وقد قال الله تعالى واصفا لنفسه: ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾ [الأنبياء/ ٢٣]»[2].

الدليل:

إنّ الظاهريّة مع عدم تعليلهم للنصوص وإنكارهم له أخذوا بما

(1) المصدر نفسه، ج2، ص 199 ـ 200.

(2) المصدر نفسه، ص 200 ـ 201.

سمّوه: (الدليل الّذي يعتمد على صريح النصّ)، وهو لا يعدّ عندهم باباً من أبواب القياس. قال ابن حزم بالنسبة إلى هذا الأصل:

«ظنّ قوم بجهلهم أنّ قولنا: بالدليل، خروجٌ منّا عن النصّ والإجماع، وظنّ آخرون أنّ القياس والدليل واحد، فأخطأوا في ظنّهم أفحش خطأ»؛ وذلك لأنّ «الدليل مأخوذٌ من النصّ ومن الإجماع، فأمّا الدليل المأخوذ من الإجماع: فهو ينقسم أربعة أقسام، كلّها أنواع من أنواع الإجماع، وداخلةٌ تحت الإجماع وغير خارجة عنه». وهي:

أ - استصحاب الحال.

ب - أقلّ ما قيل، وقد مثّلوا له بدية الكتابي، فإنّ فيها أقوالاً ثلاثة: أوّلها: أنّ ديته مثل دية المسلم، والثاني: أنّها نصفها. والثالث: ثلثها. فأثبتوا الدية بأقلّ ما قيل، وأجازوا الأخذ به، لأنّ فيه اجتماع الأمرين: الإجماع والبراءة الأصليّة[1].

ج - إجماعهم على ترك قولةٍ ما.

د - إجماعهم على أنّ حكم المسلمين سواء، وإن اختلفوا في حكم كلّ واحدة منها.

وأمّا الدليل المأخوذ من النصّ، فهو ينقسم أقساماً سبعة، كلّها واقع تحت النصّ:

أحدها: مقدّمتان تنتجان نتيجةً ليست منصوصة في إحداهما، كقوله: كلّ مسكر خمر، وكلّ خمرٍ حرام، النتيجة: كلّ مسكرٍ حرام. فهاتان المقدّمتان دليل برهانيّ على أنّ كلّ مسكر حرام.

ثانيها: شرط معلّق بصفة، فحيث وُجد فواجبٌ ما عُلّق بذلك

---

(1) محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص 323.

الشرط، مثل قوله تعالى: ﴿إِن يَنتَهُواْ يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ﴾ [الأنفال/٣٨]، فقد صحّ بهذا: أنّ من انتهى غفر له.

ثالثها: لفظ يُفهم منه معنى، فيُؤدّى بلفظٍ آخر، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ لَأَوَّٰهٌ حَلِيمٌ﴾ [التوبة/١١٤]، فقد فُهم من هذا فهماً ضروريّا أنّه ليس بسفيه.

رابعها: أقسام تبطل كلّها إلّا واحداً، فيصحّ ذلك الواحد، مثل أن يكون هذا الشيء إمّا حراما فله حُكم كذا، وإمّا فرضا فله حكم كذا، وإمّا مباحا فله حكم كذا، فليس فرضا ولا حراما فهو مباحٌ له حكم كذا.

خامسها: قضايا واردة مدرجة، فيقتضي ذلك أنّ الدرجة العليا فوق التالية لها بعدها، وإن كان لم ينصّ على أنّها فوق التالية، مثل قولك: (أبو بكر أفضل من عمر، وعمر أفضل من عثمان)، فأبو بكر بلا شكّ أفضل من عثمان.

سادسها: أن نقول: (كلّ مسكر حرام)، فقد صحّ بهذا أنّ بعض المحرّمات مسكر.

سابعها: لفظ تنطوي فيه معانٍ جمّة، مثل قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ [آل عمران/١٨٥]، فصحّ من ذلك أنّ زيداً يموت، وأنّ هنداً تموت، وأنّ عمراً يموت، وهكذا كلّ ذي نفس، وإن لم يذكر نصّ اسمه.

قال ابن حزم بعد أن استعرض هذا الكلام:

«فهذه هي الأدلّة التي نستعملها، وهي معاني النصوص ومفهومها، وهي كلّها واقعة تحت النصّ وغير خارجة عنه أصلاً»[1].

---

(1) ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج 5، ص 676؛ ومحمّد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص700 ـ 701.

4 ـ الاستصحاب:

ترك الظاهريّة الأخذ بالرأي من قياس ومصلحة واستحسان وذرائع عند عدم النصّ، وأخذوا بالاستصحاب. ومعناه عندهم: بقاء الحكم المبنيّ على النصّ، حتى يُوجد دليلٌ من النصوص بغيره.

وقد قرّر ابن حزم: أنّ الأشياء كلّها على الإباحة، إلّا ما جاء به نصّ ثابت على تحريمه. قال الله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾ **[البقرة/٣٦]**، فأباح الله تعالى الأشياء بقوله: إنّها متاع لنا، ثمّ حظر ما شاء، وكلّ ذلك بشرع[1].

آراء المذهب الظاهريّ في سائر المسائل:

1 ـ رأيهم في الأمور الغيبيّة:

قال ابن حزم: «وأنّ الله تعالى يراه المسلمون يوم القيامة، بقوّة غير هذه القوّة، قال: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ **[القيامة/ ٢٢ ـ ٢٣]**»[2].

2 ـ رأيهم في الخلافة:

إنّ الخلافة لا تجوز إلّا في قريش، لقوله (ص) في ما رواه الشيخان: «لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي من الناس اثنان». وأنّه لا يجوز أن يكون في الدنيا أكثر من إمام واحد، وأنّ من مات ليلةً وليس في عنقه بيعة، فقد مات ميتة جاهليّة، ولا طاعة لمخلوقٍ

(1) ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج 5، ص 201، ومحمّد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص702.

(2) ابن حزم، **المحلّى**، ج1، ص 34، مسألة 63.

في معصية الخالق، ولا يجوز التردّد بعد موت الإمام في اختيار إمامٍ آخر، أكثر من ثلاث[1].

3 ـ رأيهم في الإجماع:

إنّ الإجماع هو ما تيقّن أنّ جميع أصحاب رسول الله (ص) عرفوه وقالوا به ولم يختلف أحد فيه، كتيقّننا بأنّهم كلّهم قد صلّوا مع رسول الله (ص) الصلوات الخمس. ومن ادّعى أنّ غير هذا هو إجماع كُلّف البرهان على ما يدّعي، ولا سبيل إليه. وكذلك، فلا سبيل إلى تيقّن إجماع جميع أهل عصر بعد الصحابة[2].

4 ـ رأيهم في عمل أهل المدينة:

لا يجوز الرجوع إلى عمل أهل المدينة ولا غيرهم[3].

5 ـ رأيهم في القياس:

لا يحلّ القول بالقياس في الدين، ولا بالرأي؛ لأنّ أمر الله، عند التنازع، هو الردّ إلى كتابه وإلى رسوله، فمن ردّ إلى القياس أو إلى التعليل أو إلى الرأي، فقد خالف الأمر. وقد روي عن ابن مالك الأشجعي أنّه قال: قال رسول الله (ص): «تفترق أمّتي على بضع وسبعين فرقة، أعظمهم فتنة على أمّتي قوم يقيسون الأمور بآرائهم، فيحلّون الحرام، ويحرّمون الحلال»[4].

---

(1) ابن حزم، **المحلّى**، ج1، ص 42 ـ 43، مسألة 86 ـ 87؛ ومحمّد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص 706.

(2) ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج2، ص 494 ـ 509؛ ومحمّد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص 709.

(3) المصدر نفسه.

(4) محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص 709 ـ 710.

6 ـ رأيهم في شرع من قبلنا:

لا يحلّ لنا اتّباع شريعة نبيٍّ قبل نبيّنا[1].

7 ـ رأيهم في التقليد:

لا يحلّ لأحد أن يقلّد أحدا، لا حيّا ولا ميتا[2]. فقد كان ابن حزم يدعو إلى منع التقليد، ويعتبره بدعة، ويرى أنّ العامّيّ لا يلزمه أن يقلّد مذهبا معيّنا، وإنّما عليه أن يتعرّف على حكم الله، ولو بالسؤال ممّن يبيّن له الحكم مسندا إلى نصٍّ أو دليل، لا مسندا إلى إمام أو فقيه، ولذا، فإنّ أهل الظاهر لا يعتبرون أنفسهم أصحاب مذهب يُتّبعُ[3].

أقول:

إنّ الظاهريّة وإن كانوا ينكرون التقليد ويعدّونه بدعة، إلّا أنّ ما ذهبوا إليه من القول بلزوم المنع من التقليد لا صحّة له بوجه من الوجوه؛ وذلك لاستلزامه الفوضى والهرج والمرج في معارف الدين وتعاليمه؛ إذ ليس التقليد إلّا القاعدة المعمول بها لدى العقلاء كافّةً، وفي جميع الفنون والعلوم، وهي قاعدة: لزوم الرجوع إلى أهل الخبرة، في أيّ مجالٍ من المجالات، فإن كان الشخص هو نفسه من أهل الاختصاص والخبرة، فبها ونعمت، وإلّا، تعيّن عليه الرجوع إلى المختصّين ومن هم ذوو خبرة فيه. وإذا كانت هذه هي حقيقة التقليد، فيتّضح أنّه أمرٌ لا بدّ منه ولا محيص عنه.

---

(1) ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج 5، ص722؛ ومحمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص710.

(2) ابن حزم، **المحلّى**، ج1، ص 47 ـ 49، ومحمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص 710.

(3) محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص 703.

بعض الآراء الفقهيّة التي تميّز بها المذهب الظاهريّ:

1 ـ إنّ سؤر الخنزير طاهر، فيجوز شربه والوضوء منه، ولكنّ سؤر الكلب نجس، وتطهير الإناء الّذي وقع فيه سؤر الكلب لا يكون إلّا بغسله سبعا، يجب في إحداهنّ أن تكون بالتراب الطاهر؛ لأنّ النصّ قد ورد بذلك[1].

2 ـ كلّ عقد أو شرط لم يثبت بنصٍّ أو بإجماع، فليس صحيحا، لقوله (ص): «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو ردّ». ويعلّق ابن حزم على هذا الحديث قائلاً:

«فصحّ بهذا النصّ بطلان كلّ عقدٍ عقده الإنسان والتزمه، إلّا ما صحّ أن يكون عقدا جاء النصّ أو الإجماع بإلزامه باسمه، أو بإباحة التزامه بعينه».

فبهذا يظهر: أنّ فقه الظاهريّة فيه تضييقٌ على الناس، خاصّة في المعاملات التي تجري بينهم كلّ يوم[2]، ويعدّ هذا واحداً من العوامل المهمّة التي أدّت إلى إعراض الناس عن هذا المذهب.

(1) ابن حزم، **المحلّى**، ج1، ص132 و170 و173؛ وأبو زهرة، **ابن حزم**، ص 393؛ ومحمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص702؛ وعلي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ج2، ص 201 ـ 202.

(2) علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ج2، ص 202.

الفصل التاسع

انسداد باب الاجتهاد وأسبابه

والكلام يقع فيه في أمور:

الأوّل:

شهدت الفترة الزمنيّة الممتدّة ممّا بعد عصر الصحابة والتابعين إلى أواسط القرن الرابع نشاطا فقهيّا ملحوظا في الفقه السني، حيث ظهر فيها العديد من المذاهب والمدارس، وقد ظهرت هذه المذاهب في مناطق مختلفة، وكان منها ما استطاع أن يحشد لنفسه أتباعا كثرا، ومنها ما كان له القليل من الأتباع والمؤيّدين.

ومن بين هذه المذاهب التي برزت في تلك الحقبة: المذاهب الأربعة التي أشرنا إليها في (المبحث الثالث)، والتي ذكرنا أنّه لا يزال لها أتباع ومؤيّدون ومقلّدون في عالمنا الإسلاميّ المعاصر.

وأمّا أهمّ المذاهب المتروكة وأشهرها فهي:

1 ـ مذهب «سفيان بن سعيد الثوري» (90 ـ 161هـ.ق) في الكوفة.

2 ـ مذهب «الحسن بن يسار البصري» (21 ـ 110هـ.ق) في البصرة.

3 ـ مذهب «عبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي» (88 ـ 157هـ.ق) في الشام.

4 ـ مذهب «إبراهيم بن خالد الكلبي» (ابن ثور) (244هـ.ق).

5 ـ مذهب «داود بن علي الأصفهاني» (الظاهري) (201 ـ 270هـ.ق) ـ الّذي مرّ ذكره ـ في بغداد.

6 ـ مذهب «محمد بن جرير الطبري» (224 ـ 310هـ.ق) في بغداد.

إلى غير ذلك من المذاهب التي ذاع صيتها في البلاد، والتي نال أئمّتها رتبة المرجعيّة في الفتيا والأحكام. وقد كان لكلّ واحد منهم أتباع من المسلمين، قليلون أو كثر، وكانت فتاواهم معمولاً بها على مدى عددٍ من السنين والأيّام، إلى أن تعرّضت تلك المذاهب للهجران وتُرِكت بذهاب أهلها[1].

الثاني: الأسباب التاريخيّة التي أدّت إلى انسداد باب الاجتهاد:

بدأ عصر التقليد وانسداد باب الاجتهاد في المذاهب الاجتهاديّة والفقهيّة عند أهل السنة في النصف الثاني من القرن الرابع تقريبا، فمنذ تلك الفترة من الزمن، وشيئا فشيئا، انتشر بين الناس اعتقاد بأنّ من الواجب على كافّة المسلمين أن يرجعوا في جميع أحكامهم

(1) الشيخ آغا بزرگ الطهراني، **تاريخ حصر الاجتهاد**، ص 96 ـ 97؛ ومحمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص 413.

إلى أحد المذاهب الأربعة: الحنفيّ، والمالكيّ، والشافعيّ، والحنبلي، بلا فرقٍ في هذه الأحكام، بين ما كان منها فرديّا أو اجتماعيّا، عباديّا أو قضائيّا، اقتصاديّا أو سياسيّا، أو غير ذلك؛ كما ساد الاعتقاد بأنّه لا يجوز للمسلمين أن يقلّدوا في شيءٍ من هذه الأحكام مجتهدين ينتمون إلى سائر المذاهب الفقهيّة الأُخرى[1]. وإن كانت الآثار التاريخيّة والعلميّة التي توفّرت لدينا من القرون اللّاحقة ـ من القرن الرابع وإلى القرن الثامن الهجري ـ تشير إلى أنّ بعض المذاهب استمرّت في الوجود، وكان لها أتباع، طيلة الفترة الممتدّة إلى القرن الثامن، ولو بشكلٍ متفرّق وجزئيّ. ولم تكن السيطرة التامّة للمذاهب الأربعة المذكورة إلّا منذ القرن الثامن فصاعدا، حيث تمكّنت هذه المذاهب من التأثير والهيمنة على السلطة التشريعيّة. نعم، سنشير لاحقا إلى أنّ عدداً من علماء العامّة عُرِفوا بالاجتناب عن التقليد والإصرار على فتح باب الاجتهاد، وذلك على امتداد تاريخ هذه المذاهب الفقهيّة[2].

ومن الناحية التاريخيّة، يرى عدد من الباحثين أنّ عهد الخليفة العبّاسي: القادر بالله، الّذي تسلّم سدّة الخلافة عام (381هـ.ق)، كان هو العصر الّذي شهد وضع الحجر الأساس لفكرة حصر الاجتهاد. حيث أصدر القادر بالله مرسوما يطلب فيه من أربعةٍ من فقهاء هذه المذاهب أن يدوّن كلٌّ منهم كتابا مختصرا يذكر فيه آراءه الفقهيّة، وبعد أن تمّ تدوين هذه الكتب المختصرة التي أمر بها، أصدر القادر بالله مرسوما آخر طلب فيه من جميع الناس أن يعملوا

(1) علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ص 255.

(2) انظر: حسين عزيزي، **مباني وتاريخ تحول اجتهاد (أسس الاجتهاد وتاريخ تطوّره)**، ص 304 ـ 305.

على وفق ما هو موجود في هذه الكتب، وأن يتركوا العمل بكلّ ما سواها. وكان الهدف الباعث له على إصدار هذا المرسوم هو التقليل من النظريّات والآراء في الأحكام الشرعيّة، لئلّا توجب كثرة الخلاف قلّة الوثوق بالشريعة المقدّسة. ومن المعروف أيضاً: أنّ القادر بالله طلب من السيد المرتضى (355 ـ 436هـ.ق) مبلغا من المال لو دفعه لأقرّت دولة بني العبّاس بمذهب التشيّع كواحدٍ من المذاهب الرسميّة في البلاد، ولأجازت العمل على وفق آرائه كما أجازته على وفق سائر المذاهب الأُخرى، إلّا أنّ المرتضى ولأسبابٍ عدّة، لم يتمكّن من دفع ذلك المقدار من المال[1].

ومن جهة أخرى، فقد أدّى مرسوم الخليفة هذا إلى أن تتقرّر المذاهب الأربعة التي تمكّن أربابها من دفع المقدار المحدّد لهم من المال كمذاهب رسميّةً للدولة آنذاك، فراجت وانتشر العمل بها في أوساط عامّة الناس، ولكنّ هذا المرسوم، من جهةٍ أُخرى، أدّى إلى انزواء سائر المذاهب أو اندراسها. فإنّ الخليفة العبّاسيّ آنذاك، وإن لم تكن له سلطة وقدرة سياسيّة صارمة ومقتدرة، إلّا أنّه استطاع أن يحافظ لنفسه على صورة السياسيّ الروحيّ، وعلى طابع القداسة الدينيّة في أوساط عامّة الناس، فتمكّن بذلك من إقناع الناس بالتعامل معه على أساس أنّه قائدهم الدينيّ ومرشدهم الروحيّ، الأمر الّذي جعل الناس يتلقّون أوامره والمراسيم الصادرة عنه على أنّها تمثّل رأي الدين وحكم العقيدة[2].

ومنذ أواخر القرن الرابع وإلى زمان سقوط بغداد (656هـ.ق)

---

(1) محمد إبراهيم جنّاتي، **أدوار اجتهاد از ديدگاه مذاهب إسلامي** (تاريخ الاجتهاد في المذاهب الإسلاميّة)، ص 204 ـ 205.

(2) المصدر نفسه، ص 206.

وانقراض الخلافة العبّاسيّة على يد هولاكو، والمذاهب الأربعة تشهد ازديادا تدريجيّا لانتشارها واشتداد قدرتها، وفي المقابل استمرّت المذاهب الأُخرى في الاتجاه تدريجيّا أيضاً نحو المزيد من الضعف والانزواء.

ومن المناسب هنا أن نستعرض إحدى الوثائق التاريخيّة التي تتحدّث عن بعض الحوادث التي جرت سنة (631هـ.ق) والتي تصوّر بشكلٍ جيّد كيف سادت فكرة انسداد باب الاجتهاد أواخر الخلافة العبّاسيّة وقبل سقوط بغداد:

يقول المؤرّخ (ابن الفوطي)، الّذي يصفه الشيخ آغا بزرگ الطهراني بـ(نابغة العراق)، في كتابه (الحوادث الجامعة) في وقائع سنة (631هـ.ق)، في كيفيّة افتتاح المدرسة المستنصريّة في بغداد في جمادى الثانية من هذه السنة:

«وكان الشروع في بنائها بأمر المستنصر بالله في سنة (625هـ.ق)، وقد تولّى عمارتها أستاذ الدار (مؤيّد الدين أبو طالب محمد بن العلقمي)، وقسّمت يوم افتتاحها على أربعة أقسام، فسلّم الربع القبليّ الأيمن إلى الشافعيّة، والربع الأيسر إلى الحنفيّة، والربع الثالث يمنة الداخل للحنابلة، والميسرة للمالكيّة، وتُخُيِّر لكلّ مذهب اثنان وستّون نفسا من الفقهاء الّذين يقرأون الفقه والأحكام، فيكون مجموع الطلبة المتفقّهة في المدرسة مائتين وثمانية وأربعين نفسا، ورُتِّب لهم مدرّسان: أحدهما من الشافعيّة، والثاني من الحنفيّة، ونائبا مدرّس: أحدهما حنبليٌّ والآخر مالكيّ، ولكلّ واحدٍ من هؤلاء مشاهرات وجرايات ورواتب مطبوخة وغير مطبوخة، وكذلك عُيِّن عدّة للقراء، وعدّةٌ لتعليم الحديث، وعدّةٌ لتعلّم الطبّ، وكانت المدرسة تحت النظارة والتغيير والتبديل للأشخاص الداخلين أو الخارجين إلى سنة (645هـ.ق) وفي هذه السنة أحضروا المدرّسين

الأربعة الموظّفين لتدريس الفقه على المذاهب الأربعة، وألزموهم أن لا يذكروا شيئاً من تصانيف أنفسهم للطلبة المتفقّهين عندهم، وأن لا يُلزموهم بحفظ شيءٍ من تلك التصانيف، بل يقتصرون على ذكر كلام المشايخ القدماء، تأدّبا معهم، وتبرّكا بهم. فأجاب (جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن محيى الدين يوسف بن الجوزيّ) بالسمع والطاعة، وهو الذي كان محتسبا في بغداد أوّلاً، ثمّ قام مقام والده (محيى الدين يوسف بن الجوزيّ) في تدريس الحنابلة في المدرسة المذكورة، وهو متأخّر عن (أبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمّد بن الجوزيّ) الواعظ المتوفّى سنة (597هـ.ق) ثمّ أجاب مدرّس المالكيّة، وهو (سراج الدين عبد الله الشرماحي)، وأظهر القبول أيضاً. وأمّا (شهاب الدين الزنجانيّ) مدرّس الشافعيّة، وأقضى القضاة (عبد الرحمن اللمغاني) مدرّس الحنفيّة، فامتنعا عن ذلك، وأجابا بما معناه: إنّ المشايخ كانوا رجالاً، ونحن رجال، ونحو ذلك من الكلام المُوهم للمساواة بينهم وبين المشايخ القدماء، وكان إحضار المدرّسين في دار الوزير (مؤيّد الدين محمّد بن العلقميّ)، الّذي تولّى عمارة المدينة في أيّام كونه أستاذ الدار، فأنهى الوزير صورة الحال إلى حضرة الخليفة المستعصم، فتقدّم الخليفة بأن يلزموا المدرّسون (المدرّسين) بذكر كلام المشائخ واحترامهم، فأُلزِموا بذلك، فأجابوه جميعا بالسمع والطاعة»، انتهى المحصّل من كلام ابن الفوطي مع التوضيح والبيان[1].

إنّ كلام ابن الفوطيّ هذا، والّذي يصوّر فيه وضعيّة الاجتهاد في القرن السابع في مركز الخلافة وفي شرق العالم الإسلاميّ، يعود إلى

(1) انظر: الشيخ آغا بزرگ الطهراني، **تاريخ حصر الاجتهاد**، ص 105 ـ 107؛ ابن الفوطي، **الحوادث الجامعة**، ص 216.

أحد عشر عاماً سبقت سقوط بغداد عام (656هـ.ق) ومقتل الخليفة العبّاسيّ المستعصم بالله.

وأمّا وضعيّة الاجتهاد في ذلك الزمان في غرب العالَم الإسلاميّ فنستطيع أن نتبيّنها من خلال وثيقة:

للمؤرّخ الشهير المقريزيّ في كتابه: (الخطط المقريزيّة) بعد أن ذكر أنّ تاريخ انتشار المذهبين المالكيّ والشافعيّ في مصر يعود إلى العامين: (163 و198هـ.ق)، وبعد أن بيّن أنّ المذهبين الحنفيّ والحنبليّ لم يعرفا طريقهما ولم يدخلا إلى مصر:

«وكان المذهب في مصر لمالك والشافعيّ، إلى أن أتى القائد (جوهر) بجيوش مولاه (المعزّ لدين الله أبي تميم معد) الخليفة الفاطميّ إلى مصر سنة (358هـ.ق)، فشاع بها مذهب الشيعة، حتى لم يبقَ بها مذهب سواه».

ثمّ يشير المقريزيّ بعد ذلك إلى التاريخ الذي جُعلت فيه المذاهب الأربعة مذاهب رسميّةً في مصر، فيقول:

«ثمّ في عصر (بيبرس البندقداري) ولي مصر أربعة قضاة: شافعيّ ومالكيّ وحنفيّ وحنبليّ. فاستمرّ ذلك ولاية القضاة الأربعة من سنة (665هـ.ق)، حتى لم يبقَ في مجموع أمصار الإسلام مذهبٌ يُعرف من مذاهب الإسلام سوى هذه الأربعة، وعُودي من تمذهب بغيرها، وأُنكر عليه، ولم يُوَلَّ قاضٍ ولا قُبلت شهادة أحد، ما لم يكن مقلّدا لأحد هذه المذاهب. وأفتى فقهاؤهم في هذه الأمصار في طول هذه المدّة بوجوب اتّباع هذه المذاهب وتحريم ما عداها، والعمل على هذا إلى اليوم»[1].

وكان بيبرس ملك مصر قد استدعى أحمد بن عليّ أحد المنتسبين

(1) المقريزي، **الخطط المقريزيّة**، ج2، ص344 ـ 334؛ والشيخ آغا بزرگ الطهراني، **تاريخ حصر الاجتهاد**، ص99 ـ 101.

إلى البيت العبّاسيّ الذين فرّوا إلى حلب بعد سقوط بغداد إلى مصر، وبايعه خليفةً للمسلمين. لُقّب أحمد بن عليّ هذا باسم (الحاكم بأمر الله) واستلم الخلافة في القاهرة عام (661هـ.ق)، فكان أن أحيا خلافة العبّاسيّين، ولكن هذه المرّة في مصر. ونصّب الحاكم بأمر الله، وبموافقة من الملك بيبرس، أربعة قضاة: حنفيٌّ ومالكيٌّ وشافعيٌّ وحنبليّ، في مصر والشام، الأمر الّذي لعب دوراً في تكريس عنوان لزوم العمل على طبق هذه المذاهب الأربعة. وعلى هذا الأساس، لم يُوَلَّ من سائر المذاهب قاضٍ، ولا خطيب، ولا إمام جمعة وجماعة، ولم تُقبل منهم شهادة شاهد، ولا عُيِّن من أحد منهم مدرّس، بل جُعل اتّباع واحدٍ من المذاهب الأربعة شرطا أصليّا لتولّي هذه المناصب في جميع أقطار العالَم الإسلاميّ، الأمر الّذي أدّى إلى انسداد باب الاجتهاد وانحصاره نهائيّا في تلك المذاهب الأربعة[1].

وقد اتّضح على ضوء ما ذكرناه:

أنّ السلطة السياسيّة في دولة الخلفاء والسلاطين كان لها أكبر الأثر في انسداد باب الاجتهاد في مذاهب أهل العامّة، وقد تحقّق ذلك على مرحلتين: تبدأ الأُولى منهما من أواسط القرن الرابع وتنتهي بسقوط بغداد (656هـ.ق)، وتبدأ المرحلة الثانية من سقوط بغداد وحتى وقتنا الحالي[2].

إنّ العلّة والسبب الأصليّ لهذه الظاهرة التي أثّرت في المجتمع بكافّة طبقاته، وجعلت فقهاء المذاهب الأربعة من كبار الأئمّة الذين

---

(1) محمد إبراهيم الجنّاتي، **أدوار اجتهاد از ديدگاه مذاهب اسلامي**، ص 206 ـ 207؛ حسين عزيزى، **مبانى وتاريخ تحوّل اجتهاد**، ص 286؛ الشيخ محمد الخضري بك، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ص128.

(2) علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ج2، ص 255.

لا يمكن الارتقاء والوصول إليهم، إنّ هذه العلّة، يمكن البحث عنها من زاويتين اثنتين: فتارةً نبحث عنها من زاوية الظروف الاجتماعيّة والسياسيّة والعوامل التاريخيّة التي أدّت إلى هذا الانسداد، وأبعاد علم الاجتماع، وأُخرى من زاوية البعد الفقهيّ وعلى ضوء المباني الاجتهاديّة لهذه المذاهب.

ونتعرّض في ما يلي لدراسة هذه العلّة من الزاويتين المذكورتين، فنقول:

الثالث: أسباب الانسداد تاريخياً، وسياسياً، واجتماعياً:

في ما يتعلّق بالبعد السياسيّ والاجتماعيّ يذكر المفكّرون وأهل التحقيق أنّ هناك عوامل عديدة كان لها الدور الكبير في انسداد باب الاجتهاد لدى مذاهب أهل العامّة. وأهمّ هذه العوامل:

1 ـ ضعف الدولة العبّاسيّة:

بعد منتصف القرن الرابع الهجريّ، بدأ الضعف يدبّ في جسد الدولة العبّاسيّة، وتمزّقت وحدة كلمتها، وتعرّضت للتقسيم إلى دويلات، وأخذت عوامل التفرقة والتشتّت تسري في كيانها، ما أدّى إلى انشغال الملوك والسياسيّين وغفلتهم عن تشجيع حركة الاجتهاد وتأييدها، واستتبع ذلك موت مظاهر الاستقلال الفكريّ عند الفقهاء، وقد تجلّى ذلك في ركونهم إلى التقليد وابتعادهم عن الاجتهاد[1].

2 ـ التعصّب للمذاهب وأئمّتها:

---

(1) محمّد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص 414؛ عبد الوهاب خلاف، **خلاصة التشريع الإسلامي**، ص341؛ ومحمد تقي الحكيم، **الأصول العامة للفقه المقارن**، ص 579.

حصر فقهاء هذا العصر أبحاثهم في دائرةٍ ضيّقة، وذلك في حدود مذهب الفقيه السابق. ووصل بهم هذا التعصّب إلى درجة أنّهم اعتبروا عبارات أئمّة مذاهبهم نصوصا في الفقه لا يُرجع عنها إلى نصّ قرآنيّ أو إلى حديث نبويّ، بل ربّما عملوا على العكس من ذلك، فاعتبروا عبارة إمامهم أساسا لتفسير القرآن والسنّة. فهذا عبيد الله الكرخيّ من أعيان الحنفيّة يقول:

«كلّ آية تخالف ما عليه أصحابنا فهي مؤوّلة أو منسوخة، وكلّ حديثٍ كذلك فهو مؤوّل أو منسوخ»[1].

فقد التزم كلّ واحدٍ من علماء هذا العصر مذهبا معيّنا لأحد أئمّة المذاهب لا يحيد عنه ولا يتعدّاه، مع أنّ نفس هؤلاء الأئمّة لم يكن يخطر ببالهم أنّ العصمة ثابتة لهم في ما يجتهدون فيه، بل كانوا هم أنفسهم يعترفون بجواز الخطأ عليهم، حتى رُوي عن غير واحدٍ منهم قوله:

«إذا صحّ الحديث فهو مذهبي، واضربوا بقولي عرض الحائط».

ولكنّ الفقهاء اللّاحقين جعلوا من أنفسهم مجرّد أتباعٍ ومقلّدين، فأماتوا بذلك روح الاستقلاليّة في أنفسهم وفي تفكيرهم واختياراتهم[2].

3 ـ القضاء:

نتيجةً للانحلال والضعف السياسيّ للدولة، وبسبب عدم وجود ضوابط موضوعيّة وحازمة، تصدّى للقضاء والفتوى في تلك الدولة من لا يصلح لهما، من جهة ضعف المستوى العلميّ وعدم اللياقة

---

(1) محمّد الخضري بك، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ص 199 ـ 200.

(2) محمّد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص 414؛ ومحمد تقي الحكيم، **الأصول العامة للفقه المقارن**، ص 579.

للاجتهاد والفتيا، الأمر الّذي أدّى إلى تقبّل فكرة سدّ باب الاجتهاد، وتقيّد المفتين والقضاة بآراء الأئمّة الأربعة بحذافيرها، فكان أن عالجوا الفوضى والضعف الحاصلين بالتقليد وبالجمود، أما عند حصول تعارض بين الأحكام الصادرة عن القضاة، فكانت الدولة تُلزِم القضاة وكلّ من يتصدّي للفتوى بالعودة إلى أحكام الأئمّة السابقة والتقيّد بها. وبعد أن كان الخليفة يختار أفراد الجهاز القضائيّ في البلاد من المجتهدين، أصبح القضاء منصبا يتولّاه الفقهاء من أتباع مذاهب معيّنة ممّن يتقيّدون في أحكامهم وقضائهم بأحكام أئمّة مذاهبهم ولا يخرجون عنها[1].

وإلى جانب هذا، يجب ألا ننسى، ما ذكرناه سابقا أثناء الكلام عن مذهبي الحنفيّة والمالكيّة، أنّ هذين المذهبين، ومنذ بداية أمرهما، كانا مذهبي السلطة السياسيّة والنظام الحاكم؛ حتى أنّ الفترة الزمنيّة التي بلغت فيها دولة الخلفاء العبّاسيّين أوج قدرتها وسلطتها وسيطرتها، تُعدّ فترةً ذهبيّةً بالنسبة إلى المذهب الحنفيّ، فقد قام هارون الرشيد بتولية أبي يوسف تلميذ أبي حنيفة وتنصيبه على ولاية القضاء ببغداد، كما نقل لنا التاريخ عن كيفيّة تعاطيه مع هذا المنصب أنّه «كان لا يعيّن القاضي في الأقاليم إلّا إذا اعتنق المذهب الحنفيّ»[2].

من هذا كله يظهر أنّ التفكير الفقهيّ عند المذاهب السنية تمّ توجيهه نحو سدّ باب الاجتهاد منذ القرن الثاني، بفعلِ سياسات

(1) محمّد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص 415؛ عبد الوهاب خلاف، **خلاصة التشريع الإسلاميّ**، ص 341 ـ 342.

(2) علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ج2، ص 76.

الخلفاء. والسّرّ في ذلك واضح، وهو أن الحرّيّة في الفكر والاجتهاد لم تكن لتنسجم مع ميول النظام السياسيّ الحاكم آنذاك؛ لأنّه كان نظاماً قائماً على القهر والاستبداد، ولأنّ السلطة الحاكمة كانت ترى أنّ مصالحها لا يمكن أن تتحقّق إلّا في أجواء التقليد المحض، وفي إطارٍ ضيّق لا يتعدّاه التفكير العامّ للمسلمين من رعايا تلك الدولة ومواطنيها. وهنا يبدو لنا أنّ البحث عن جذور فكرة انسداد باب الاجتهاد والأسباب المؤدّية إليه يجب أن يتركّز على مرحلة ازدهار الدولة العبّاسيّة وقوّتها، لا على مرحلة ضعفها وانحطاطها.

4 ـ الحروب الداخليّة وكثرة الفتن:

قال الشيخ آغا بزرگ الطهراني عن العوامل المؤدّية لانحصار المذاهب بالأربعة المعروفة:

«إنّ كثرة اختلاف الآراء والاجتهادات التي لا نهاية لها، وعجزهم عن رفع التخلي عن بعض المذاهب الأربعة لكثرة وقوع الفتن وشدّة العصّبيات، بين أهلها، ألجأ الخلفاء إلى الحكم بالتقيد بهذه المذاهب.

ويشهد للعجز عن التخلي عن أحد هذه المذاهب الأربعة: ما ذكره المقريزى في الخطط: من أنّ أبا حامد الاسفرائيني كتب إلى السلطان محمود سبكتكين في سنة (393هـ.ق) أنّ الخليفة نقل القضاء عن الحنفيّة إلى الشافعيّة، فثارت الفتن بين أصحابهما، حتى أدى الأمر إلى رجوع الخليفة عن رأيه، وسخطه على أبي حامد وحمله الحنفيّين على ما كانوا عليه»[1].

إلى أن قال:

«وقال في الجزء الأوّل من (معجم البلدان) في مادّة (أصفهان)

---

(1) المقريزي، **الخطط المقريزيّة**، ج2، ص 332.

ما لفظه: إنّه قد نشأ الخراب في أصفهان في هذا الوقت وقبله، لكثرة التعصّب بين الشافعيّة والحنفيّة والحروب المتّصلة بين الحزبين المذهبين، فكلّما ظهرت طائفة نهبت محلّة الأُخرى وأحرقتها وخربتها»[1]، فهذه الحروب الداخليّة والمشاغبات والفتن والتعصّبات اقتضت في سياسة الخلفاء إلزامهم الفقهاء على عدم الخروج عن أقوال المشايخ[2].

5 ـ الأمراض الخُلقيّة والتحاسد بين العلماء:

يُعدّ شيوع الأمراض الخلقيّة والتحاسد والأنانيّة بين العلماء من أخطر وأهمّ العوامل التي أدّت إلى انسداد باب الاجتهاد. فكان العلماء إذا فتح أحدهم باب الاجتهاد لنفسه فتح على نفسه باب التشهير به، وحطّ أقرانه من قدره، وإذا أفتى في واقعةٍ برأيه قصدوا إلى تسفيه رأيه وتفنيد ما أفتى به بالحقّ وبالباطل، فلهذا كان العالِم منهم يتّقي كيد زمانه وتجريح الناس له بدعوى أنّه مقلد وناقل، وليس مجتهداً ولا مبتكراً، وبهذا ماتت روح النبوغ، وضعفت ثقة العلماء بأنفسهم من جهة، وثقة الناس بهم من جهةٍ أُخرى[3].

إنّ كلّ واحدٍ من هذه العوامل المتقدّمة، يشكّل جزءا من العلّة التامّة الموجبة لظهور العمل بفكرة الانسداد، وعلى رأس هذه العوامل: خوف السياسة الحاكمة في دولة الخلفاء من العلماء الأبرار والأحرار الذين يتمتّعون بأصالةٍ في الفكر، وبروحٍ استقلاليّة جبّارة، من الذين لا يركنون إلى الظالمين، ولا يخشون أحدا إلّا الله.

---

(1) ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ج1، ص 209.

(2) الشيخ آغا بزرگ الطهراني، **تاريخ حصر الاجتهاد**، ص 110 ـ 111.

(3) عبد الوهاب خلاف، **خلاصة التشريع الإسلامي**، ص 342، ومحمد تقي الحكيم، **الأصول العامة للفقه المقارن**، ص 580.

وممّا ينبغي ذكره هنا: أنّ المتعارف لدى علماء العامّة هو أنّهم يصطلحون على تقسيم الفقهاء إلى متقدّمين ومتأخّرين، ويريدون من المتقدّمين: العلماء الذين عاشوا قبل سقوط بغداد، وقبل عصر التقليد. والمراد من المتأخّرين: علماء ما بعد سقوط بغداد الذين عاشوا عصر تحقّق التقليد المحض[1].

الأمر الرابع: القول بسدّ باب الاجتهاد وأدلّته:

بالإضافة إلى العوامل السياسيّة والاجتماعيّة المتقدّمة التي أدّت إلى تحقّق انسداد باب الاجتهاد لدى العامّة، فإنّ عددا من العلماء المتأخّرين نظّروا لهذه الفكرة، وعملوا على تنقيحها والاستدلال عليها تدريجيّا، وذلك عبر القول بأنّ فتح باب الاجتهاد في مثل هذه العصور محال، وأنّه لا يمكن لأحدٍ الوصول إلى رتبة الاجتهاد والحصول على ملكته، وذلك لمكان هذه الفاصلة الزمنيّة البعيدة التي تفصلنا عن عصر التشريع، بل إنّ بعضهم ذهب إلى القول بأنّ الاجتهاد في هذه العصور الأخيرة أمر محرّم ولا مشروعيّة له. ونستعرض في ما يلي أقوالاً لعدد من العلماء الذين أدلوا بآرائهم في هذه المسألة:

قال الكمال ابن الهمام في كتابه (التحرير): «إنّ الإجماع انعقد على عدم العمل بمذهبٍ مخالفٍ للأئمّة الأربعة». وقال ابن النجيم في (الأشباه): «وما خالف الأئمّة الأربعة مخالف للإجماع»[2].

وقال النوويّ: «ومن دهرٍ طويل عُدِم المجتهد المستقلّ، وصارت الفتوى إلى المنتسبين إلى أئمّة المذاهب المتبوعة».

---

(1) محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص 414.

(2) محمد سلام مدكور، **مناهجالاجتهاد في الإسلام**، ص 416؛ ومحمد تقي الحكيم، **الأصول العامة للفقه المقارن**، ص 581.

وقال الرافعيّ: «الخلق كلّهم متّفقون على أنّه لا مجتهد اليوم».

وقال ابن خلدون في مقدّمته: «وقف التقليد في الأمصار عند هؤلاء الأربعة، (. . .) وسدّ الناس باب الخلاف وطرقه لمّا كثر تشعّب الاصطلاحات في العلوم، ولِما عاق عن الوصول إلى رتبة الاجتهاد، ولِما خُشي من إسناد ذلك إلى غير أهله، ومن لا يُوثَق برأيه ولا بدينه، فصرّحوا بالعجز والإعواز، وردّوا الناس إلى تقليد هؤلاء..».

إلى غير ذلك من أقوال العلماء، كالغزاليّ، والقرطبي، والحافظ ابن حجر، والفاضل ابن عاشور، والشهاب الرملي، ومحمّد بن بخيت المطيعي وغيرهم[1].

ومن مجموع كلمات وأقوال أصحاب نظريّة انسداد باب الاجتهاد وضرورة التقليد، يمكن لنا أن نستخرج الأدلّة التالية:

1 ـ الإجماع على تقليد أئمّة المذاهب الأربعة، وأنّ الحقّ لا يخرج عنهم.

2 ـ إن الاجتهاد في عهد الأئمّة الأربعة وأقرانهم قد استقرّت أصوله وثبتت قواعده، بحيث لم يُسَجَّل لأحدٍ بعدهم أنّه قد أتى بأيّ أصلٍ معتبر.

3 ـ لم يثبت بلوغ أحدٍ من العلماء المتأخّرين عن الأئمّة الأربعة رتبة الاجتهاد، والمدّعون لذلك قلّة قليلة، والاجتهادات التي أبرزها هؤلاء جاءت قاصرةً ومليئةً بالأخطاء.

---

(1) علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ج2، ص 251 ـ 258؛ ومحمد تقي الحكيم، **الأصول العامة للفقه المقارن**، ص 579 ـ 581.

4 ـ إنّ الاستقراء التامّ لأحوال العلماء بعد القرون الثلاثة الأُولى يدلّنا على انعدام المجتهد المستقلّ، بشهادة العلماء من أهل كلّ زمان.

5 ـ إنّ انقطاع الاجتهاد جائز عقلاً وواقع فعلاً، فلا مجال لإنكاره.

الأمر الخامس: القول بإمكان الاجتهاد وأدلّته:

في مقابل القول الأوّل، ذهب عدد من المفكّرين من علماء العامّة إلى بطلان نظريّة انسداد الاجتهاد وبطلان القول بتحريم الاجتهاد، وأعلنوا جواز الاجتهاد وإمكانه في كافّة العصور والأزمان.

قال الشوكاني: إنّ القول بكون الاجتهاد فرضا يستلزم عدم خلوّ الزمان من مجتهد، ويدلّ على ذلك: ما صحّ عنه من قوله (ص): «لا تزال طائفة من أمّتي على الحقّ ظاهرين حتى تقوم الساعة».

وقالت الحنابلة: لا يجوز خلوّ العصر من المجتهد، وبه جزم الأستاذ أبو إسحاق والزبير. قال الزبيري: «لا تخلو الأرض من قائمٍ لله بالحجّة في كلّ وقتٍ ودهرٍ وزمان».

وقال ابن دقيق العيد: والأرض لا تخلو من قائمٍ لله بالحجّة، لأنّ الشريعة لا بدّ لها من سالكٍ إلى الحقّ على واضحِ الحجّة، إلى أن يأتي أمر الله في أشراط الساعة الكبرى.

وقال محمد بن بخيت المطيعي: إنّ الأدلّة الدالّة على وجوب التمسّك بالكتاب والسنّة والإجماع والقياس عامّة من غير تخصيص شخصٍ دون شخص، وعصرٍ دون عصر. إلى أن قال: ودعوى انقراضِ عصر الاجتهاد وانقضاء أهله دعوى لا دليل عليها.

وقال الشوكاني: ولو لم يحدث من مفاسد التقليد إلّا هي، يعني

انسداد باب الاجتهاد، لكان فيها كفاية ونهاية، فإنّها حادثة وقعت في الشريعة بأسرها، استلزمت نسخ كلام الله ورسوله، وتقديم غيرهما، واستبدال غيرهما بهما[1].

قال ابن القيّم هذا (عدم خلوّ عصرٍ من مجتهد) هو المراد من قول الرسول (ص): «إنّ الله يبعث لهذه الأمّة على رأس كلّ مائة سنةٍ من يجدّد لها أمر دينها». وهم الذين قال فيهم الإمام علي (ع): لن تخلو الأرض من قائمٍ لله بحجّته.

إلى غير ذلك من أقوال العلماء القائلين بإمكان الاجتهاد، وعدم جواز خلوّ أيّ عصرٍ من مجتهد، كالزركشي، والعز بن عبد السلام، ومحمد بن إبراهيم الوزير، ووليّ الله الدهلوي، والسيوطي، وابن جماعة[2].

ومن مجموع كلمات القائلين بإمكان الاجتهاد في جميع العصور يمكن استفادة الأدلّة التالية:

1 ـ إنّ إستقراء أحوال العلماء في كلّ عصر يدلّنا على عدم خلوّ أيّ عصرٍ من المجتهدين.

2 ـ إنّ القول بانعدام المجتهد يترتّب عليه ضلال وفساد كبيران، لا سيّما أنّ الناس سينحرفون عن سنن الحقّ، وسيعجز الفقه عن مواكبة تطوّر الحياة ومشكلاتها، وتجدّد المسائل والقضايا المختلفة.

---

(1) علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ص 259 ـ 260؛ ومحمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص 416 ـ 419.

(2) علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ص 259.

3 ـ إنّ الاجتهاد فرض كفاية في كلّ عصر، والقول بانعدامه في القرون المتأخّرة يجعل الأمّة غارقةً في هذه القرون في الإثم والمعصية.

4 ـ إنّ القول بانعدام الاجتهاد باطل شرعا، لتواتر الأخبار الدالّة على عدم خلوّ الزمان من المجتهد[1].

الأمر السادس: نقد أدلّة كلٍّ من الموافقين والمخالفين لانسداد من الاجتهاد:

أ ـ نقد أدلّة القائلين بانسداد باب الاجتهاد:

أهمّ دليل يتمسّك به القائلون بالانسداد هو الإجماع على عدم جواز الخروج عن المذاهب الأربعة.

ويمكن الخدش في هذا الإجماع المدّعى من جهتين: صغرىً وكبرى:

أمّا **الصغرى** فهي: كيف يُمكن لأحدٍ أن يزعم إجماع الأمّة كافّةً على انسداد باب الاجتهاد، بينما ينكر ذلك كثيرون من علماء أهل السنّة؟ حيث ذهبوا كما عرفنا من الأقوال السابقة إلى القول بلزوم أن لا يخلو أيّ عصرٍ من العصور من وجود المجتهد الّذي ترجع إليه عامّة الناس بالتقليد، ثمّ كيف يمكن لدعوى الإجماع هذه أن تستقيم بينما نرى أنّ كثيراً من المذاهب الأخرى، كالإماميّة والزيديّة والإسماعيليّة والأباضيّة وغيرهم، يخالفون ذلك ويرون جواز الاجتهاد وإمكانه في كلّ عصرٍ من العصور؟

---

(1) علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ص 259 ـ 262؛ محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص416 ـ 419.

وأمّا **الكبرى**: فلأنّ هذا الإجماع ليس بحجّة، حتى ولو سُلِّم تحقّقه وكونه محصَّلاً، لأنّه إجماع منعقد على مستوى الباحثين والمحقّقين، ومعلوم أنّ الإجماع الحجّة إنّما هو الإجماع الّذي ينعقد لدى المجتهدين خاصّةً. فـ«ليس لإجماع المحقّقين قيمة بين الأدلّة الشرعيّة، فهي محصورة في كتاب الله وسنّة رسوله وإجماع المجتهدين والقياس على المنصوص، ولم يعدّ أحد إجماع المحقّقين من الأدلّة الشرعيّة»[1].

وأمّا الأدلّة الأربعة الأُخرى التي سيقت لإثبات الانسداد، فلا شيءٌ منها يحتاج إلى ردّ وإبطال، إذ لا يمكن لأحدٍ أن يدّعي أنّ الاجتهاد قد بلغ حدّه النهائيّ في عصر المذاهب الأربعة، وأنّه لم يعد بالإمكان منذ ذلك الحين الوصول إلى نظريّاتٍ جديدة وأصولٍ أكثر حداثةً. فإنّ هذا الادّعاء يكذّبه:

أوّلاً: إنّ عصر المذاهب الأربعة هو بنفسه شهد بروز مذاهب ونظريّاتٍ أُخرى تنتمي إلى نفس مدرسة فقه العامّة، ولم يكن هناك من دليلٍ واحدٍ على تحريم اتّباع هذه المذاهب الأُخرى وتقليدها.

ثانياً: إنّ هذا الكلام لا يعدو أن يكون تحجراً وجموداً على أقوال الأقدمين، وإلّا، فكما أنّ البشريّة لاقت رشدا وكمالاً وتطوّرا ونموّا في كافّة الأزمان والعصور، وعلى مختلف الجوانب والصعد، فهي كذلك قادرة على النموّ والتطوّر والرشد في مجال الاجتهاد الفقهيّ، لأنّ تطوّر العلم ونموّ الفكر البشريّ يوفران أرضيّة صالحةً للوصول إلى إدراكٍ أفضل للكتاب والسنّة، وهذا ما يدفع نحو قراءةٍ أكثر عمقا ومتانةً لمنابع الإسلام ومصادره الأصيلة، من الكتاب والسنّة، ومع

---

(1) **الاجتهاد في الشريعة**، ص 357؛ ومحمد تقي الحكيم، **الأصول العامة للفقه المقارن**، ص 581 ـ 582؛ ومحمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص426.

تكرّر هذه المحاولات الجادّة لإعادة النظر في هذه المنابع والمصادر يمكن البلوغ إلى درجاتٍ أعلى من الرشد والإبدّاع في هذا المجال، إذ ما أكثر الدرر والكنوز القيّمة التي يحتوي عليها الكتاب الكريم والسنّة المباركة!! والتي لا يزال المسلمون يعيشون العجز عن استخراجها وإماطة اللثام عنها، لا سيّما وأنّ الدين الإسلاميّ هو خاتم الأديان، وأنّ انفتاح باب الاجتهاد شرط لازم للخاتميّة.

ثالثاً: كثيرة هي المسائل المستحدثة التي تمّ التوصّل إليها حديثا، ولم يكن لها في القرون السابقة عين ولا أثر، ولا نزال في عصرنا الحاضر نقف على مسائل من هذا القبيل بحاجةٍ إلى حلٍّ وجواب، حيث لا نجد لها جوابا في كلام المتقدّمين. فلو قلنا بانسداد باب الاجتهاد، كيف يمكن لنا أن نجيب عن هذه المسائل المستحدثة؟ وكيف سيتسنّى لنا أن نلبّي الحاجات الفقهيّة التي قد تستجدّ؟ وإذا كنّا مقلّدين فقط، كيف ستكون لنا القدرة على تقديم جواب صحيح حولها، ينسجم مع الموازين الفقهيّة، وهي قدرة لا ينالها إلّا من يبلغ رتبة الاجتهاد؟! وعليه: فلا بدَّ لكل زمان من مجتهدٍ يتمكّن بقدرته العلميّة وبعمقه الفكريّ من الرجوع إلى الكتاب والسنّة، ليرفع الحاجات الفقهيّة التي تستجدّ في عصره وزمانه.

ومن هنا، نفهم السرّ في ما رأيناه ونراه من ذهاب عددٍ كبيرٍ من الفقهاء، حتى من فقهاء العامّة أنفسهم إلى إنكار انسداد باب الاجتهاد، وإلى إثبات مقام الاجتهاد لأنفسهم. ومن بين هؤلاء: الزمخشري (ت 538هـ.ق)، ومحيي الدين محمد بن علي بن عربي (ت638هـ.ق)، وابن تيمية (ت 728هـ.ق)، والشيخ محمد عبده وصاحب تفسير المنار[1].

---

(1) انظر: الشيخ آغا بزرگ الطهراني، **تاريخ حصر الاجتهاد**، ص 112 ـ 115.

ب ـ نقد أدلّة المنكرين لانسداد باب الاجتهاد:

لا ريب في أنّ بعض الأدلّة التي ساقها أصحاب نظريّة الانفتاح صحيحة ومقبولة ومطابقة للواقع، مثل ما قالوه عن امتناع أن يخلو عصر من العصور من مجتهد، وأنّ سدّ باب الاجتهاد قد أدّى سابقا، ولا يزال، إلى أضرارٍ جسيمة على العالَم الإسلاميّ، وأنّ الاجتهاد فرض كفايةٍ في كافّة العصور والأزمان.

ولكن بين هذه الأدلّة التي ساقوها والكلمات التي ذكروها ما لا يمكن القبول به والموافقة عليه، وذلك كاستنادهم إلى بعض الأحاديث والأخبار التي لا تنهض لكي تكون دليلاً صالحا لإثبات صحّة القول بانفتاح باب الاجتهاد.

وذلك كاستدلالهم بالرواية التي تثبت لزوم (وجود مجدّدٍ على رأس كل مائة سنة)، فإنّ هذه الرواية لا تنفع بوجه من الوجوه لإثبات ما يرمي إليه مدَّعو الانفتاح من امتناع خلوّ أيّ زمان من الأزمنة من المجتهد، من دون تحديد الزمن بمائة عام، بل حتى وإن كان أقلّ من ذلك، ودون حصر المجتهد في فردٍ واحد، بل حتى ولو كان أكثر من واحد؛ يُضاف إلى ذلك: أنّ هذا الاستدلال قائم على دعوى التلازم بين الاجتهاد وبين التجديد، وهي دعوى قابلة للتأمّل والإشكال؛ إذ ما المانع من حصول التجديد في الإسلام على يد شخصٍ لم يبلغ رتبة الاجتهاد؟!

ومن هذا القبيل أيضاً: استدلال بعض المفكّرين على نظريّة الانفتاح بالمرويّ عن عليٍّ أمير المؤمنين (ع) من قوله: «لا تخلو الأرض من قائمٍ لله بحجّته»، مع أنّ هذه الرواية عندما نرجع إلى تتمّتها المذكورة في نهج البلاغة، نجد أنّها تتحدّث عن مجموعةٍ من الأوصاف والمزايا، تختلف كثيراً عن تلك الأوصاف التي اعتدنا رؤيتها لدى المجتهدين.

ففي ما نقله الشريف الرضيّ تبدأ هذه الرواية كما يلي:

قال كميل بن زياد: أخذ بيدي أمير المؤمنين عليّ ابن أبي طالب (ع) فأخرجني إلى الجبّان[1]، فلمّا أصحر تنفّس الصعداء[2]، ثمّ قال: «يا كميل، إنّ هذه القلوب أوعية، فخيرها أوعاها، فاحفظ عنّي ما أقول لك: الناس ثلاثة: فعالِمٌ ربّانيّ، ومتعلّم على سبيل نجاة، وهَمَج رَعاع»[3]. ثمّ أكمل (ع) حديثه عن مكانة العلم وأهمّيّته، مشيراً إلى ما بينه وبين المال من التفاوت والامتياز، إلى أن قال:

«اللّهمّ بلى، لا تخلو الأرض من قائم لله بحجّة، إمّا ظاهرا مشهورا، أو خائفا مغمورا، لئلّا تبطل حجج الله وبيّناته، وكم ذا؟ وأين أُولئك؟ أولئك والله الأقلّون عددا، والأعظمون قدرا، يحفظ الله بهم حججه وبيّناته حتى يُودعوها نظراءهم، ويزرعوها في قلوب أشباههم، هجم بهم العلم على حقيقة البصيرة، وباشروا روح اليقين، واستلانوا[4] ما استوعره[5] المترفون[6]، وأنسوا بما استوحش به الجاهلون، وصحبوا الدنيا بأبدانٍ أرواحها معلّقة بالمحلّ الأعلى، أولئك خلفاء الله في أرضه، والدعاة إلى دينه. آه... آه... شوقا إلى رؤيتهم. انصرف إذا شئتَ»[7].

---

(1) الجبّان كالجبّانة: المقبرة.

(2) أي: تنفّس تنفّسا ممدودا طويلاً.

(3) الهَمَج: الحمقى من الناس، والرعاع: الاحداث الطغام الذين لا منزلة لهم في الناس.

(4) عدّ الشيء لينا.

(5) عدّ الشيء حسنا.

(6) أهل الترف والنعيم.

(7) **نهج البلاغة**، تحقيق: صبحي الصالح، الحكمة 147، ص 495 ـ 497.

فنلاحظ هنا: أنّ الصفات التي تتضمّنها هذه الرواية هي على قدرٍ عالٍ، وعلى درجةٍ رفيعةٍ من الأصالة، بحيث يبدو من الصعب تطبيقها على المجتهدين العاديّين، فإنّ الاجتهاد، وإن كان في حدّ نفسه أمرا في غاية الأهمّيّة، وذا درجةٍ عاليةٍ ورفيعة، إلّا أنّ الّذي يظهر من هذه الرواية أنّها تشير إلى مراتب أكثر عظمةً منه، وإلى درجاتٍ أكثر ارتفاعا من تلك التي يمكن للمجتهد العاديّ أن يبلغها. والله العالم.

الفصل العاشر
تبعات انسداد باب الاجتهاد
حتى العصر الحاضر

الأمر الأول: الآثار السيّئة للانسداد

لا أظنّ وجود حاجةٍ تدعونا إلى مزيد من البحث في العواقب الوخيمة والتبعات السيّئة التي أدّى إليها سدّ باب الاجتهاد في أوساط مذاهب العامّة. إذ من الواضح والجليّ، أنّ أمّةً تفرض على نفسها تقليد الأسلاف، وتعتبره واجبا، وتحرّم الحياد والابتعاد عنه، بدلاً من التتبّع والتدبّر في الكتاب والسنّة وتحصر نفسها في الإطار الضيّق لأقوال أسلافها من المجتهدين، هي أمّة تفتح على نفسها وابلاً من الآثار السيّئة والمخاطر التي لا يمكن إصلاحها ولا تجنّب ما تجلبه من مفاسد ومضارّ.

وفي هذا الإطار يقول الشيخ سيّد سابق:

«وبالتقليد والتعصّب للمذاهب فقدت الأمّة الهداية بالكتاب والسنّة، وحدث القول بانسداد باب الاجتهاد، وصارت الشريعة هي

أقوال الفقهاء، وأقوال الفقهاء هي الشريعة، واعتُبر كلّ من يخرج عن أقوال الفقهاء مبتدعا لا يُوثق بأقواله، ولا يعتدّ بفتاواه. وممّا ساعد على انتشار هذه الروح الرجعيّة، ما قام به الحكّام والأغنياء من إنشاء المدارس، وقصر التدريس فيها على مذهبٍ أو مذاهب معيّنة، فكان ذلك من أسباب الإقبال على تلك المذاهب، والانصراف عن الاجتهاد، محافظةً على الأرزاق التي رُتّبت لهم.

سأل أبو زرعة شيخه البلقيني قائلاً: ما تقصير الشيخ تقي الدين السبكي عن الاجتهاد وقد استكمل آلته؟ فسكت البلقيني، فقال أبو زرعة: فما عندي أنّ الامتناع عن ذلك إلّا للوظائف التي قدّرت للفقهاء على المذاهب الأربعة، وأنّ من خرج عن ذلك لم ينله شيءٌ من ذلك، وحُرِم ولاية القضاء، وامتنع الناس عن إفتائه، ونُسبت إليه البدعة، فابتسم البلقيني ووافقه على ذلك.

وبالعكوف على التقليد، وفقد الهداية بالكتاب والسنّة، والقول بانسداد باب الاجتهاد، وقعت الأمّة في شرٍّ وبلاء، ودخلت في جُحر الضبّ الّذي حذّرها رسول الله (ص) منه.

كان من آثار ذلك: أن اختلفت الأمّة شيعا وأحزابا، حتى إنّهم اختلفوا في حكم تزوّج الحنفيّة بالشافعيّ، فقال بعضهم: لا يصحّ، لأنّها تشكّ في إيمانها[1]، وقال آخرون: يصحّ، قياسا على الذمّيّة[2].

---

(1) لأنّ الشافعيّة يجيزون أن يقول المسلم: أنا مؤمن إن شاء الله.

(2) نقل ابن كثير في ترجمة محمد بن موسى بن عبد الله الحنفي ما يمكن أن يكون نظيرا لهذا الكلام، إذ يقول: إنه تولى قضاء دمشق... وكان يقول: لو كانت لى الولاية لأخذت من أصحاب الشافعيّ الجزية. أنظر: الشيخ علي آل محسن، **مسائل خلافيّة**، ص 152؛ وابن الأثير، **البداية والنهاية**، ج 12، ص 187.

كما كان من آثار ذلك: انتشار البدع، واختفاء معالم السنن، وخمود الحركة العقليّة، ووقف النشاط الفكريّ، وضياع الاستقلال العلميّ، الأمر الّذي أدّى إلى ضعف شخصيّة الأمّة، وأفقدها الحياة المنتجة، وقعد بها عن السير والنهوض، ووجد الدخلاء بذلك ثغراتٍ ينفذون منها إلى صميم الإسلام».

ثمّ قال سيّد سابق ما ملخّصه:

«وأخيرا انتهى الأمر بالتشريع الإسلاميّ، الّذي نظّم الله به حياة الناس جميعا، وجعله ضماناً لمعاشهم ومعادهم، إلى دركةٍ لم يسبق لها مثيل، ونزل إلى هوّة سحيقة، وأصبح الاشتغال به مفسدةً للعقل والقلب، ومضيعةً للزمن، لا يفيد في دين الله، ولا ينظم من حياة الناس.

وقف التشريع عند هذا الحدّ، ووقف العلماء لا يستظهرون غير المتون، حتى وثبت أوروبا على الشرق تصفعه بيدها، وتركله برجلها، فكان أن تيقّظ على هذه الضربات، وتلفّت ذات اليمين وذات الشمال، فإذا هو متخلّف عن ركب الحياة الزاحف، وقاعد بينما القافلة تسير، وإذا هو أمام عالَم جديد، ملؤه الحياة والقوّة والإنتاج، فصاح الذين تنكّروا لتاريخهم وعقّوا آباءهم ونسوا دينهم وتقاليدهم: أنْ ها هي ذي أوروبا يا معشر الشرقيّين، فاسلكوا سبيلها، وقلّدوها في خيرها وشرّها، وإيمانها وكفرها، ووقف الجامدون موقفا سلبيّا، يُكثرون من الحوقلة والترجيع، ولزموا بيوتهم، فكان هذا برهانا آخر على أنّ شريعة الإسلام لدى المغرورين لا تجاري التطوّر ولا تمشي مع الزمن.

ثمّ كانت النتيجة الحتميّة أن التشريع الأجنبيّ الدخيل أصبح يهيمن على الحياة الشرقيّة، مع منافاته لدينها وعاداتها وتقاليدها، وغزت المفاهيم الأوروبّيّة البيوت والشوارع والمنتديات والمدارس

والمعاهد، وتغلّبت على كلّ ناحيةٍ من النواحي، حتى كاد الشرق ينسى دينه وتقاليده، ويقطع الصلة بين حاضره وماضيه، إلّا أنّ «الأرض لا تخلو من قائم لله بحجّته»، فهبّ دعاة الإصلاح يُهيبون بهؤلاء المخدوعين بالغربيّين: أن خذوا حذركم، وكفّوا عن دعايتكم، فإنّ ما عليه الغربيّون من فساد الأخلاق لا بدَّ وأن ينتهي بهم إلى العاقبة السيئة؛ وصاحوا بهؤلاء الجامدين: دونكم النبع الصافي والهدى الكريم، لنبع الكتاب وهدى السنّة، خذوا منهما دينكم وبشّروا بهما غيركم»[1].

الأمر الثاني: إحياء حركة الاجتهاد عند السنّة:

كما أسلفنا في المباحث السابقة، وأيّده جمع من مفكّري أهل السنّة، فإنّ للتقليد وانسداد باب الاجتهاد في المذاهب السنية أصلاً سياسيّا، بل إنّ هذه الجذور السياسيّة هي الأصل الأساس الّذي تقوم عليه هذه الفكرة عندهم، وإنّ مبدأ هذه الفكرة عندهم هو تلك الفترة من الزمن، حيث استلم أمثال أبي يوسف منصب القضاء، ولم يكن من الجائز لغير من يدين بنفس مذهبه أن يتسلّم مثل هذا المنصب[2]. ولذلك يقول ابن حزم:

«إنّ القول بلزوم التزام مذهبٍ معيّن، مبنيٌّ على المقتضيات السياسيّة والتطوّرات الزمنيّة والأغراض النفسانيّة، كما لا يخفى على العاقل الخبير بالتواريخ»[3].

---

(1) سيّد سابق، **فقه السنّة**، ج1، ص 10 ـ 12.

(2) ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج1، ص 576؛ وعلي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ج2، ص 266.

(3) **هديّة السلطان إلى مسلمي بلاد اليابان**، ص 11 ـ 12؛ وعلي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، **تاريخ التشريع الإسلامي**.

وبالنظر إلى هذا الأمر، وبناء لما نقلناه من نصوص (فقه السنّة)، يمكن لنا أن نلاحظ ملامح وشواهد تدلّ على سعيٍ نحو إعادة إحياء الاجتهاد عند العامّة في عصرنا الحاليّ الّذي فرض العالَم الغربيّ سيطرته فيه على الكيان الإسلاميّ، واستهدف بحملاته المغرضة الثقافة والقيم المدنية والعقائد والأخلاق السائدة في المجتمعات الإسلاميّة.

وفي هذا الإطار يأتي ما أطلقه بعض المعاصرين على هذا العصر بالنسبة إلى الاجتهاد تلك المذاهب من تسميته بأنه (عصر النهضة الحديثة). قال بعضهم:

«إنّ لكلّ شيءٍ نهايةً، وهكذا، بعد فترة طويلة عاش فيها الفقه بين التقليد والجمود بدأ يعود له ازدهاره وقوّته. ويرجع هذا الازدهار إلى ضيق الناس الشديد بالتقليد، واختلاف العادات، وتبدّل ظروف الحياة، التي جعلت المفكّرين والعلماء يتّجهون صوب الغرب، يقتسمون تشريعه، ويطبّقونه في بلاد الإسلام. ولعلّ جمود العلماء ومعاهد العلم (العالم) الإسلاميّ هي المسؤولة عن ذلك»[1].

وبالرغم من أنّ هذه الحركة لم تعجب عدداً من مفكّري الوسط السنّيّ، الذين رأوا أنّ هذه المرحلة ما هي إلّا امتداد لمرحلة التقليد المحض، إلّا أنّ هناك رأيا آخر مقابل هذا الرأي، ويتبنّاه عدد كبير من المفكّرين الذين يرون أنّ مرحلةً من اليقظة والنهضة الفقهيّة قد أخذت بالظهور في الوسط الفقهيّ السنّي، ويستشهدون على ذلك بظهور عددٍ من المؤلّفات الجديدة والموسوعات الكبيرة ودوائر المعارف الفقهيّة التي تهدف وتدعو إلى تنظيم القوانين المدنيّة على

---

(1) علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ج2، ص 292.

أساس الفقه الإسلاميّ، وبغير ذلك من الشواهد التي تثبت هذه الفكرة، كاللّجان التي تشكّلت في مصر، والتي تسعى إلى التشريع وسنّ القوانين المدنيّة الحديثة في المجالات المختلفة على ضوء الفقه الإسلامي.

ومن أبرز المنظّرين لهذه الحركة والرافعين للوائها والعاملين عليها: السيّد جمال الدين الأفغاني، والشيخ محمد عبده، ورشيد رضا، والشيخ شلتوت وأمثال هؤلاء الأعلام[1].

الأمر الثالث: نظرة جديدة إلى إحياء حركة الاجتهاد في مذاهب أهل العامّة:

بالرغم من تفاؤلنا خيراً بهذه الحركة الجديدة لإحياء الاجتهاد في أوساط مذاهب أهل العامّة، إلّا أنّنا نرى أنّ هذه الحركة الميمونة لا يمكن أن يُكتب لها النجاح والتوفيق، إلّا بأخذ عددٍ من الأمور الأساسيّة والضروريّة التالية بعين الاعتبار:

الأوّل: إنّ تدوين الموسوعات الفقهيّة والعمل على تنظيم قوانين مبنية على أسس الفقه الإسلاميّ، وإن كان أمرا ضروريّا ولازما، وإن كان يُعَدّ خطوةً إلى الأمام، إلّا أنّه وحده ليس كافيا؛ إذ الأهمّ في المرحلة الراهنة هو السعي إلى إيصال هذه القوانين إلى مرحلة الإجراء والتنفيذ، وأن يعمل الفقهاء على أن يُعمل بها في الأنظمة السياسيّة في البلدان والأوطان التي يعيشون فيها، وأن ينصّوا على أنّ إقرارها والعمل بها هو من الوظائف اللّازمة الملقاة على عهدة هذه الأنظمة وحكّامها، إذ ليس من المقبول أن يكون الفقهاء في جانب،

---

(1) المصدر نفسه، ج2، ص 292 ـ 310.

وحكّام العالم الإسلاميّ وسياسيّوه في جانبٍ آخر. وهذا هو السبب في عدم تقبّل بعض علماء أهل السنّة لهذه الحركة الجديدة الهادفة إلى إعادة إحياء حركة الاجتهاد الفقهيّ. قال البعض:

«ولو أنّ الأحكام الإسلاميّة معمول بها في المحاكم ودور القضاء، لخلّف لنا ذلك ثروةً فقهيّةً حديثة تخرج بهم عن دائرة التقليد»[1].

وفي السياق عينه وجّه مؤلّفو كتاب: «تاريخ التشريع الإسلاميّ»، وكتاب: «حكومات العالَم الإسلاميّ»، دعوتهم نحو هذه الحركة التجديديّة بهذه الطريقة، فقالوا:

«نتوجّه بكلمةٍ للحكومات المختلفة في مصر والعالَم العربيّ، نطالبهم فيها بتطبيق شرع الله، وإظهار هذه القوانين الإسلاميّة للناس، وجعلها عنواناً لمجالات الحياة وفروعها؛ إذ لا يُعقل أن تتقنّن هذه الأحكام، ثمّ تظلّ حبيسة الأدراج في الظلام الدامس، تشتكي إلى الله ظلم هذه الحكومات»[2].

وعلى هذا الأساس، فالشرط اللازم لبلوغ حركة الاجتهاد رشدها وإعادة إحيائها من جديد، ولعدم إجهاضها وانقطاعها، هو وجوب حضور الفقه على ساحة المجتمعات الإسلاميّة، وضرورة تدخّله في الحياة الاجتماعيّة للمسلمين، ولا سبيل إلى ذلك كلّه إلّا بأن يُفرَض على الدول الإسلاميّة أن تعمل بقوانين الشريعة.

الثاني: إنّ اكتفاء الفقهاء بتوجيه أحاديث النصح والوعظ إلى الحكّام والسياسيّين، لم يُثبت أنه أسلوب مجدٍ ونافعٌ في الضغط على هؤلاء، نحو إجراء الأحكام الإسلاميّة، وإيصالها إلى حيّز التطبيق والتنفيذ؛ بل إن الأسلوب الّذي نرى أنه واجب الاتّباع في هذا

---

(1) المصدر نفسه، ج2، ص 293.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 367.

الصدد هو سعي علماء الإسلام نحو إيجاد حركةٍ عامّة وشعبيّة، تعمل في هذا السبيل، فعلى الفقهاء أن يحرّكوا الناس، وأن يستنهضوهم لتحقيق هذه الغاية، لإجبار الحكّام والسياسيّين على الالتزام بأحكام الإسلام وتشريعاته، بل نقول: إنّ الواجب على الناس أن يثوروا في وجه حكّامهم، لإزاحتهم وتنحيتهم عن السلطة، واستبدالهم بحاكمٍ يلتزم في حكمه بالإسلام دينا وقانونا ونظاما، ويقف في وجه النزعة الغربيّة. وإلّا، فلو أنّ الحكّام تُركوا لأنفسهم، فمن غير المعلوم أن يلتزموا بسهولة بإحلال العدل وإجراء القوانين الإلٰهية، لأنّ أحكام الشريعة تتنافي مع سلطتهم ومع مصالحهم المادّيّة والدنيويّة، ومن البعيد جدّا أن يتمكّن الفقهاء من إرغام الحكّام على إجراء العدل والعمل وفق قوانين الشريعة، من دون أن يعملوا على تحريك الشعب والاستفادة من القوّة العظيمة للناس والجماهير.

الثالث: الابتعاد عن التعصب المذهبي. فعلى علماء المذاهب كافّةً، أن يستندوا إلى التحقيق والبحث العلميّ والموضوعيّ، وأن يتجنّبوا تقليد الآخرين، وأن يضعوا جانبا التعصب الذي لا منشألة سوى الجهل، وأن يمارسوا اجتهاداتهم في أجواءٍ من الحكمة والدراية والعقل.

فمن الأمور الباعثة على الحسرة والأسف، انعدام الخبرة وقلّة الاطّلاع في ما يتعلّق بأفكار سائر المذاهب وعقائدها ومبانيها وفتاواها الفقهيّة، فقد شاهدنا الكثير من الكتب والمؤلّفات التي دوّنها علماء كبار، من علماء أهل السنّة، من دون أن يقوموا بالتتبّع والتقصّي اللّازمين في البحث العلميّ، بل اكتفوا بالتقليد والرجوع إلى ما اشتهر على ألسنة البعض مما نسبوه إلى سائر المذاهب، مع كونه عاريا عن الحقيقة، ولا أصل له في الواقع. ولو أنّهم بذلوا جهدا أكبر، في ما ينقلونه، وأبعدوا عنهم التعصّب والتقليد، لَما

صدّقوا كثيراً من الآراء المجحفة التي نسبوها إلى بعض المذاهب الأُخرى، ولا سيّما مذهب أهل البيت (ع) الّذي يجزمون بنسبة بعض الأفكار إليه، مع كونها لا أساس لها من الصحّة أصلاً، ومن دون أن يذكروا أدلّتهم على هذه النسبة أو المصادر الصحيحة التي اعتمدوا عليها في هذا النقل.

كتب بعضهم في عقائد الشيعة:

«فولّوا بعد الحسين ابنه عليّا زين العابدين، وبعد وفاته ولّوا ابنه محمّدا الباقر، انقسموا فمنهم من ولّى زيد بن عليّ، وهم المعروفون بالزيديّة، ومنهم من ولّى جعفرا الصادق ابن محمّد الباقر (ع)»[1].

ولست أدري، ما الّذي نتوقّعه من كاتبٍ قليل الاطّلاع كهذا؟ كاتب يتحدّث عن الفرق بين الزيديّة وبين الإماميّة من دون أن يقف على حقيقة هذا الفرق، ومن دون أن يعرف أنّ الزيديّة لا يقولون بإمامة الإمام محمد الباقر (ع)، وإنّما هم يقولون بإمامة زيد بعد إمامة أبيه السجّاد (ع) مباشرةً. وكيف يمكن لنا أن ننتظر من كاتبٍ كهذا أن يساهم في أن تُفلح نهضة إحياء الاجتهاد، وفي أن تؤتي أُكلها.

ومن هؤلاء المؤلّفين أيضاً من تحدّث عن بعض عقائد الشيعة قائلاً:

«**الرجعة**: حيث يعتقد أصحاب هذه العقيدة أنّ عليّا لم يمت، بل هو حيٌّ مختفٍ، وسيعود فيملأ الأرض عدلاً كما مُلِئت جورا.

النبوّة: حيث ادّعت بعض فرق الشيعة النبوّة لعليٍّ بعد

---

(1) محمد الخضري بك، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ص 107؛ علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ص 87.

النبيّ (ص)، بل غالى بعضهم فقالوا: إنّ النبوّة كانت لعليٍّ، ولكنّ جبرئيل أخطأ فنزل بها على محمد (ص).

الألوهيّة: وهذه أخطر العقائد التي اعتنقها الشيعة، فذهبت فرقة منهم إلى القول بألوهيّة عليّ بن أبي طالب»[1].

ثمّ بعد أن قام الكاتب بنسبة هذه النظريّات إلى الشيعة، عقد بحثا بعنوان: أثر الشيعة على الحديث، معتبراً التشيّع من أهمّ العوامل الأصليّة لجعل الأحاديث ووضعها، ومن دون أن يُسند كلامه هذا إلى أيّ كتابٍ معتبر، مع أنّ أوّل خطوةٍ للوصول إلى الاجتهاد الصحيح هي الإرجاع إلى المصادر والمنابع الصحيحة، وكأنّ هذه التهمة كانت بنظر هذا الكاتب من الوضوح بمكانٍ، بحيث لم يرَ حاجةً لتوثيقها بشيءٍ من المصادر المعتبرة لدى الشيعة.

إنّ المشكلة الأهمّ، لدى كثيرٍ من علماء أهل السنّة، هي عدم توفرهم على معلومات وافية عن مدرسة أهل البيت (ع)، كما أنّ المعلومات التي لديهم تنطلق من خلفيّاتٍ مسبقة. ومن هؤلاء: الكاتب وهبة الزحيلي في كتابه المعروف: «الفقه الإسلاميّ وأدلّته»، الّذي قال في حقّ الشيعة: إنّ أبا جعفر محمّد بن الحسن بن فروخ الصفار الأعرج القمّيّ (ت 290هـ.ق) هو مؤسّس مذهب الشيعة الإماميّة في الفقه، ثمّ ذكر أنّ اسم كتابه هو: البشائر!! وقوله البشائر هو تصحيف لكتاب «بصائر الدرجات» مع العلم أن هذا الكتاب ليس من الكتب الفقهية. والواقع: أنّه لم يُعهد من أحدٍ أنّه نسب إلى العالم المذكور أنّه هو مؤسّس مذهب التشيّع. وللأسف الشديد فإنّ المصادر الأُولى والأصيلة لمدرسة أهل البيت (ع) والتي تتحدث عن

---

(1) علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ج، ص 8 ـ 12.

مبانيهم المشهورة وآرائهم المعتبرة لا تلقى رواجا وانتشارا في أوساط علماء العامّة، مع أنّ الأمر لدى علماء الشيعة، بالعكس من ذلك تماما، فإنّ كافّة مصادر أهل السنّة الفقهيّة والأصوليّة والحديثيّة والرجاليّة والتاريخيّة والكلاميّة وغير ذلك، متوفّرة ومتاحة لديهم، ويمكن لمن أراد منهم أن يصل إليها، بكلّ حرّيّةٍ وسهولة، الأمر الّذي يُتيح للمحقّقين منهم أن يحقّقوا في مضامينها، وأن يخضعوها لمنطق النقد والتحليل، بعيداً عن التعصّب والجمود؛ ولذلك نراهم يوافقون تارةً على بعض ما جاء فيها، ويعلنون رفضهم وانتقادهم للبعض الآخر، تارةً أُخرى.

إنّ هذا النحو من الحركة العلميّة لدى علماء الشيعة، هو ما يجب أن يفرض نفسه على ساحة أهل العلم والتحقيق، لكي يبقى باب الاجتهاد مفتوحا أمامهم، ولكي يُتاح لهم أن يُتحفوا المجتمع بآثارهم العلميّة القيّمة. فلو أنّ ذاك الكاتب المحترم كان يعلم أنّ هذه المطالب التي قام بنسبتها إلى الشيعة غير صحيحة، وأنّ العقائد السائدة لدى أتباع أهل البيت (ع) تنأى بهم عن أن يُثبتوا للإمام علي (ع) أيّ شكلٍ من أشكال الألوهيّة أو النبوّة، ولو أنّه كان يعلم حقيقة مسألة الرجعة، وأنّها مباينةٌ تماما لما نقله عنهم، لو أنّه كان يعلم بكلّ ذلك، أو حصل على المعلومات الوافية قبل الكتابة والتأليف، فلربّما لم يكن ليرضى بإضعاف المستوى العلميّ لكتابه بهذه الطريقة المكشوفة.

ولا تفوتنا الإشارة هنا إلى أنّ العديد من المؤلّفين والمفكّرين من أهل السنّة استطاعوا أن يتخلّصوا من مشكلة التعصّب، فحاولوا في كتبهم ومؤلّفاتهم أن لا ينقلوا المباني الفكريّة والاجتهاديّة التي ترتكز عليها مدرسة أتباع أهل البيت (ع) إلّا بعد الرجوع إلى مصادرهم الأصيلة والمعتبرة.

فقد ألّف الأستاذ محمد سلام مدكور كتاب «مناهج الاجتهاد في الإسلام»، وتعرّض فيه للحديث عن فكر الشيعة الإماميّة وآرائهم ومعتقداتهم، مستنداً إلى بعض كتبهم المعتبرة، كـ «عقائد الإماميّة» للشيخ المظفّر، و«الإمام جعفر الصادق (ع)» للشيخ مغنية، و«المراجعات» للسيّد شرف الدين، و«جواهر الكلام»، و«شرح اللمعة»، و«المختصر النافع»، و«نهج البلاغة»، و«الأصول العامّة للفقه المقارن» للسيّد الحكيم، و«أصل الشيعة وأصولها» للشيخ كاشف الغطاء، ونحو ذلك. ولا شكّ في أنّ هذا الرجوع إلى كتبنا المعتبرة، هو من دواعي شكرنا له؛ لذا فإنه عندما تحدّث لاحقاً عن الزيديّة لم يقع في الخطأ والاشتباه اللذين وقع فيهما غيره عندما قال: «قد أجمعوا على أنّ الخلافة بالتالي للإمام عليّ وولديه الحسن والحسين وعلي زين العابدين ابن الحسين (ع)، وتفرّقوا بعد ذلك إلى عدّة فرق بسبب الخلافة من أشهرها: الإماميّة والزيديّة، فيرى الزيديّة أنّ الخلافة بعد ذلك لزيد بن علي»[1].

نعم اشتمل هذا الكتاب على بعض الأخطاء الأُخرى، ولا سيّما ما ذكره من انتساب مذهب التشيّع إلى عبد الله بن سبأ[2].

وقد خصّص المؤلّف المذكور آخر صفحات كتابه للحديث عن منهج الإمام جعفر الصادق (ع) بعد أن كان قد نقل كلاما مفصلاً من كتاب المراجعات، حيث قال:

«وإنّنا إذ نكتفي بهذا عن الإمام جعفر رضي الله عنه، فإنّنا نرى أن نختم الكلام عنه، خاصّةً وأنّنا قد انتهينا من الكتاب كلّه، فننقل ما رُوِي عنه من أنّه قال: «إيّاكم والخصومة في الدين، فإنّها تُحدث

(1) محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص 770.
(2) المصدر نفسه، ص 482.

الشكّ وتُورث النفاق»، وحقّا فإنّ التعصّب يأتي من وراء ذلك، فيورث حبّ الغلبة فتضيع الحقائق، هدانا الله إلى الحقّ وجمع كلمتنا عليه»[1].

الرابع: تاريخيّا، واجهت حركة الاجتهاد في المدارس الفقهيّة لدى أهل العامّة عاصفةً من الأحداث التي لم تتمكّن من مواجهتها، حتى ضعُفت واستسلمت، وطغى عليها الجمود والركود. وفي مقابل ذلك، فإنّ حركة الاجتهاد في مدرسة أهل البيت (ع) لا تزال حيّةً ونابضةً ومتلألئةً؛ لأنّ الشيعة لم يرفضوا سدّ باب الاجتهاد فحسب، بل هم لا يجيزون لغير المجتهد أن يرجع بالتقليد، إلّا إلى مجتهد ومرجع على قيد الحياة. وأمّا من كان مجتهدا، فهو عندهم لا يقلّد غيره من المجتهدين، بل يحرم عليه أن يقلّد غيره، ويتعيّن عليه أن يستند في عمله بالأحكام إلى اجتهاده الشخصيّ.

صحيح أن حركة الاجتهاد لدى الشيعة تعرضت على مرّ التاريخ إلى نكساتٍ وأزماتٍ عدّة، منها: تلك الفترة الزمنيّة المقدّرة بمائة عام، بعد وفاة الشيخ الطوسي ومنها أيضاً: تلك الفترة التي شهدت بروز الحركة الأخباريّة في القرن الحادي عشر.

إلّا أنّ حكمة الاجتهاد وقوّة منطقه في مدرسة أهل البيت (ع) مكّنته من تخطّي هذه الأزمات، واستطاعت هذه المدرسة أن تكمل حركتها ومسيرتها؛ بحيث إننا ما زلنا نشاهد آثارها الطيّبة، لا سيّما في عصرنا الحاضر، عبر رجوع المسلمين إلى الإسلام الأصيل، وتشييدهم لحكومةٍ إسلاميّةٍ مبنيّةٍ على قوانين الشريعة وأنظمة الدين الإسلاميّ الحنيف. ومن الآثار الطيّبة لهذه الحركة أيضاً: هذه النهضة التي يشهدها العديد من المجتمعات الإسلاميّة في عصرنا الحاضر،

(1) المصدر نفسه، ص 770.

من أقصى الشرق إلى أقصى الغرب، من الجزائر ومصر وإفريقيا إلى تركيا والعراق ولبنان وأفغانستان؛ لأنّها حركة تهدف إلى توظيف الاجتهاد الصحيح من خلال العودة إلى المصادر الإسلاميّة الأصيلة، من الكتاب العزيز والسنّة المباركة، لتأسيس حضارةٍ إسلاميّةٍ جديدة، وللخروج بواسطة هذه المصادر الأصيلة من ظلمات جاهليّة هذا العصر الجديد التي فرضتها ثقافة الغرب الملحد. وهذا بعينه هو ما تحتاجه حركة إحياء الاجتهاد لدى مذاهب العامّة، لكي تقوم من جديد، ولكي تُثمر وتؤتي أكلها هي أيضا.

الخامس: لكي الحركة الاجتهاديّة عند أهل السنّة من النهوض والقيام، يتوجّب على علمائهم ومفكّريهم أن يتصدّوا للمشاكل المطروحة على الساحة المعاصرة، ليقطعوا بذلك الطريق على الجاهلين والأعداء المتربّصين بهذه الأمّة شرّا، إذ لو قُدِّر للحركات التكفيريّة التي تتبنّى التطرّف والإفراط والتعصّب مسلكاً لها، والتي لا تتورّع عن تكفير كلّ من يخالفها في الرأي واتّهامه بالشرك والخروج عن الدين، لو قُدِّر لهذه الحركات أن تسيطر على الساحة الإسلاميّة، لما استطعنا أبداً أن نعيد الإسلام الحقيقيّ الّذي يتمكّن من الوقوف بوجه قوانين الغرب العلمانيّة والملحدة. الأمر الّذي يعني أنّ على العلماء الواعين من أهل السنّة أن يفرضوا وجودهم على الساحة المعاصرة، لغرض التضييق وقطع الطريق على هؤلاء المتشدّدين وتحرّكاتهم.

ومن جانبٍ آخر، يجب على القائمين بهذه الحركة الاجتهاديّة الجديدة أن لا يُغفلوا تلك الحركات التفريطيّة التي تنظر إلى الغرب نظرةً فوقيّة، والتي سلّم أصحابها للغرب تسليما كاملاً بعد إنكارهم اكتمال الشريعة الإسلاميّة، وبعد أن توهَّموا أنْ ليس في الإسلام إلّا مفاهيم العبادة الفرديّة، منكرين الإسلام السياسيّ والإسلام الاجتماعيّ. وهنا يجدر التنبيه إلى أن الخطر الّذي يتهدّد حركة

النهضة الاجتهاديّة الحديثة في العالَم السنّي من قِبَل هذه الحركة التفريطيّة، لا يقلّ عن الأخطار التي تتهدّدها من الحركات الإفراطيّة المتطرِّفة.

وعلى هذا الأساس، نرى أنّه لا يمكن النهوض بحركة الاجتهاد إلّا بعد التعرّف على أشكال هاتين الحركتين لمواجهتهما والتعامل معهما. الأمر الّذي يستدعي تركيزاً وتأكيداً على قضيّة الوحدة بين المسلمين، والتقريب بين المذاهب الإسلاميّة، بوصفها أصلاً إسلاميّا أساسيّا، ومن ثم والرجوع من خلال منظار الوحدة والتقريب إلى الكتاب والسنّة، وإعمال الاجتهاد الحرّ فيهما، ذلك الاجتهاد الّذي يتخلّص من الجمود والتقليد الأعمى.

الباب الثاني

أدوار الاجتهاد ومناهجه في مدرسة أهل البيت(ع)

الفصل الأول

المفاهيم والكليات

المبحث الأول

ما يرتبط بكلمة الاجتهاد

في اللغة: كلمة الاجتهاد من الجُهد أو الجَهد بمعنى الطاقة والمشقة.

قيل: الجَهد (بالفتح) المشقة، والجُهد (بالضم): الوسع، والاجتهاد مصدر من الافتعال. فهو بمعنى أخذ النفس ببذل الطاقة وتحمل المشقة.

وبنفس هذا المعنى اللغوي جرى استعمال لفظة الاجتهاد في روايات العامة والخاصة.

كما رُوِي عن عائشة: كان (ص) يجتهد في العشر الأواخر ما لا يجتهد في غيرها.

وفي نهج البلاغة: ولكن أعينوني بورع واجتهاد وعفّة وسداد.

في الاصطلاح: أخذت كلمة الاجتهاد في الأدوار التاريخية المختلفة معاني مختلفة، ويمكن أن نلخصها في ما يأتي:

1 ـ التفكير الشخصي: وهو الّذي ذهب إليه دعاة الاجتهاد بالرأي، كأبي حنيفة وغيره.

2 ـ القياس، كما ذهب إليه الشافعي.

3 ـ اكتشاف الحكم الشرعي: وقد عرّفوا الاجتهاد بهذا المعنى بتعريفات، أهمها:

أ ـ تعريف ابن الحاجب: استفراغ الوسع لتحصيل الظن بحكم شرعي.

ب ـ تعريف الخضري: بذل الفقيه وسعه في طلب العلم بالأحكام الشرعيه.

ويرد عليهما: أن العلم والظن لا ينطبقان على الاجتهاد، فالتعريف غير جامع ولا مانع.

ج ـ تعريف الآخوند الخراساني (صاحب الكفاية): استفراغ الوسع في تحصيل الحجة على الحكم الشرعي.

ويرد عليه: أنّ قيد الحجة فيه مستدرك: فإن ثمرة عمليّة الاجتهاد هي المعرفة بالحكم الشرعي لا الحجة على الحكم الشرعي.

نعم، الوصول إلى الحكم الشرعي، بحيث يمكن للمجتهد أن يسنده إلى الشارع، يتوقف على الحجة. فالحجة شرطٌ لتحصيل الحكم الشرعي لا أنها قيد للاجتهاد.

وعرفه السيّد الخميني: المجتهد من كان ذا قوة ومكنة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي من مداركه. ثم إن الأكثرية ذهبوا إلى أن الاجتهاد ملكة وقوة، ولكن ـ المحقق العراقي والسيد الخوئي ذهبا إلى أنّ ـ الفعليه تعتبر في الاجتهاد. قال العراقي: هو الاستفراغ الفعلي في تحصيل المعرفة والأحكام.

كما أن السيّد الخوئي يعتقد أن الفعل متأخر في ملكة الاجتهاد، خلافاً لسائر الملكات كالشجاعة والسخاوة، والواقع أن الفعل في الملكات الأخرى مقدّم على الملكة، ولكن في هذا ما لا يخفى؛ لأنه يظهر بالدقة والتأمّل أنه لا فرق بين الاجتهاد وسائر الملكات في أن حصول الملكة يتوقف على الفعل والممارسة.

وعلى أيّ حال، إذا كان الاجتهاد بالمعنيين الأولين، يعتبر عند العامّة من مصادر التشريع، فقد ذمّ أصحابنا الاجتهاد تبعاً للروايات المرويّة عن أئمة أهل البيت (ع) وحرّموه وألّفوا في ذمّه الكتب والرسائل كالشيخ المفيد، والسيد المرتضى، وهلال بن إبراهيم، والصدوق وعبد الله بن عبد الرحمن الزبيري، وابن إدريس. وأمّا الاجتهاد بالمعنى الثالث صناعة استكشاف الحكم الشرعي، ويطلق على عمليه الاستنباط فلا شك في أنه بهذا المعنى ممدوح، ومجاز، بل هو من الأمور الضرورية واللازمة، حتّى أن أصحابنا من الأخباريين والمحدثين أيضاً، يستخدمونه ويعملون به، وإن لم يجر لفظه على لسانهم، كما صرّح الآخوند، والشيخ كاشف الغطاء بذلك. هذا كلّه في البحث عن كلمة الاجتهاد في اللغة والاصطلاح عبر مراحلها التاريخية التي مرت بها.

المبحث الثاني

ما يرتبط بكلمة الأدوار

ومنهجيّة البحث

الأدوار جمع دَوْر، بمعنى مرحلة تاريخية لها مبدأ ومنتهى، هذا بحسب اللغة. وعندما تضاف لفظة الأدوار إلى علم من العلوم يراد منها المعرفة بمراحله التاريخية التي مرَّ بها. والفقه والاجتهاد بما هما علم من العلوم الإسلاميّة كسائر العلوم لهما أدوار ومراحل مختلفة في التاريخ، ولكل دورة ومرحلة مميزات ومشخصات تتميز بها عن سائر المراحل والأدوار.

وبذلك فالمراد في هذا المجال هو المعرفة بهذه الأدوار والمراحل التاريخية التي مرّت بها صناعة الاجتهاد.

وقبل أن نتطرق إلى منهجية البحث، لا بدَّ أن نذكّر بأن المقصود هنا هو المعرفة بتاريخ الفقه والاجتهاد، لا تاريخ التشريع الإسلامي، حيث يوجد في بعض الكتب خلط بين هذين المبحثين. فإن تاريخ التشريع الإسلامي يرتبط بما شرعه الشارع في عصره، وهذا عندنا، أي أصحاب مذهب أهل البيت (ع) يبدأ من أول البِعثة

إلى انتهاء الغيبة الصغرى للإمام صاحب العصر(عج). وأما عند العامة فيبدأ من البعثة وينتهي برحيله (ص) إلى الرفيق الأعلى، أي السنة العاشرة من الهجرة.

منهجية البحث:

توحد مناهج عدة لذكر أدوار الاجتهاد الإمامي، نذكرها باختصار:

1 ـ ذكر الأدوار التاريخية حسب المنطقة الجغرافية: كالمدينة والكوفة، والرّي، وقم، والحلة، وجبل عامل، وإصفهان، والنجف، وقم.

2 ـ ذكر الأدوار على أساس عنصر الزمان: كالقرن الأول والثاني والثالث إلى الخامس عشر.

3 ـ ذكر الأدوار على أساس طبيعة الاجتهاد: وذلك لأن الاجتهاد جهاد مستمرّ لتحصيل المعرفة واستنباط الحكم الشرعي، وبما أنه علم عمل علمي فهو أمر متدرج، ويتكامل على مرّ الدهور، وبذلك فالمقصود في هذا المجال هو التعرف على المنعطفات التي أوجبت تحولاً عميقاً في الاجتهاد، والمعرفة بالأدوار التي أوجبت تغييراً متكاملاً فيه، وفي ما يرتبط به من حيث الأسلوب والمباني والأصول، والعلوم كالرجال والدراية وعلم الأصول، وغير ذلك، وعلى أساس هذا المنهج تقسم أدوار الاجتهاد أوّلاً إلى عصر النبى (ص) والأئمة الهداة (ع)، أي عصر الحضور، وعصر الغيبة، وثانياً بعد عصر الآئمة تقسم إلى سبعة أدوار.

1 ـ دور التأسيس.

1 ـ عصر الحضور.

2 ـ دور الانطلاق.

3 ـ دور الاستقلال.

4 ـ أدوار الاجتهاد.

5 ـ دور الإفراط.

6 ـ دور التفريط.

2 ـ عصر الغيبة.

1 ـ دور التصحيح.

2 ـ دور الكمال.

3 ـ دور تأسيس نظام الحكم على أساسه.

المبحث الثالث

ضرورة البحث وسابقته

الدراسة تاريخ الاجتهاد وأدواره فوائد علميّة، من أهمها:

1 ـ الاطلاع على المناهج الفقهية المختلفة التي اتّخذها الفقهاء، والمسالك والطرق سلكوها لاستكشاف الحكم الشرعي.

2 ـ معرفة العوامل الدخيلة في نضج الاجتهاد ونشاطه، وفي مقابلها معرفة العوامل التي تعتبر من آفاته ونقصه وعجزه عن الإجابة على حوائج الإنسان في جميع أبعادها المختلفة، من الثقافة والاقتصاد والسياسة والأسرة والعبادة وغيرها. وبالتالي يعرف طالب المعرفة ضروة استمرار الاجتهاد، وما يواجهه من الأسباب المعيقة لتطوّره ونشاطه.

3 ـ الثالث وهو العمدة، الوقوف والاطلاع على مسيرته، من المبدأ إلى المنتهى، وما واجهه عبر القرون، وما ابتلي به، إذ إنه من دون الاطلاع على تاريخ العلم، لا يطمئن الباحث أنه قد أعطى أبحاثه حقها.

والجيد في هذه الأبحاث أنها وإن لم يمر زمان طويل على

الاهتمام بها حتى تستقر في إطار أسلوب متقن وبشكل أفضل، هو أن الباحثون من الفقهاء والعلماء بدأوا في الفترة الأخيرة يهتمون بها، وأصبحنا نرى في تاريخ الفقه السني والشيعي كتباً ومقالات، بل موسوعات تساعد الباحث والطالب على الاطلاع على أدوار الفقه وما تعرضت له حركة الاجتهاد بمرور الأيام.

المبحث الرابع

النظرة الإجمالية إلى مصادر الاستنباط في فقه أهل البيت (ع)

البيان الشرعي المتمثل في الكتاب والسنة، هو المصدر الأساس للاجتهاد واستنباط الحكم الشرعي وما صدر عن النبي الأعظم (ص) والأئمة المعصومين من آله (ع) من النصوص تمثل بمجموعها السنة الشريفة التي لا يجوز الخروج عنها، ولا الاجتهاد في مقابلها. وبهذا يعرف أن المنبع الأصلي لاستنباط الأحكام هو الكتاب والسنة. ثم الإجماع، إن كان بحيث يمكن انكشاف الحكم الشرعي منه، فهو أيضاً يكون منبعاً من منابع الاستنباط؛ لأنه حينئذٍ يكون طريقاً إلى السنة، ويكون حاكياً عنها.

وأما مدركات العقل، فقد يستعان بها في مجال الاستنباط، إذا كانت قطعية ويقينية. إلاّ أن هذه المدركات لا تكون في مجال تشخيص ملاكات الأحكام وإثبات الحكم الشرعي بها قطعيّة غالباً، ولذلك لا يمكن الاعتماد عليها. لكن مدركات العقل في ما يرتبط بتشخيص العلاقه، في ما بين الأحكام كعلاقة التضاد والتقابل أو

الاستلزام والمقارنة وغير ذلك هي قطعية يعتمد عليها، وفي الحقيقة المدرك العقلي في هذا المجال إمّا راجع إلى تشخيص صغرى الدلالة في الخطاب الشرعي، وإما مرتبط بتحديد الوظيفة العمليّة عند الشك في الحكم الشرعي، وهذا ما يسمّى بالأصول العمليّة العقليّة، من احتياط أو براءة أو تخيير.

وبتقسيم آخر، إن للعقل مهمتين في مجال الاستنباط. المهمة في المستقلات العقليّة، وما يرتبط بقاعدة كل ما حكم به العقل حكم به الشرع؛ والثانية في غير المستقلات العقليّة أي الأمور التي تكون بعض مقدماتها عقلية وبعضها غير عقلية، والتي تسمّى بالملازمات العقلية، كوجوب المقدمة، والأمر بالشيء مستلزم للنهي عن ضده.

وبهذا صارت مصادر الاستنباط أربعة: الكتاب والسنة والإجماع والعقل. وأما غيرها من القياس والاستحسان والمصالح المرسلة والاجتهاد بالرأي، فلا قيمة لها في الاجتهاد الإمامي، ولا تعدّ من مصادر الاجتهاد، كما أن في مذهب أهل البيت (ع) لا اعتبار بقول الصحابي ورأيه ما لم ينقله عن المعصوم وما لم يكن ثقة.

الفصل الثاني

الاجتهاد في عصر التشريع

بما أن الاجتهاد، يعتمد على البيان الشرعي المتمثل في الكتاب والسنة، وأن ما صدر عن النبي (ص) والأئمة من أهل بيته (ع) من الأحاديث والنصوص حجة، ولا يجوز الخروج عنها ولا الاجتهاد في مقابلها. فالاجتهاد الفقهي يبدأ في طول صدور هذه النصوص، وبعدها في إطار فهمها واستخراج الأحكام منها. وعلى هذا، فإن هناك مرحلتين وعصرين في تاريخ الاجتهاد:

الأول: الاجتهاد في عصر التشريع وحضور المعصوم (ع).

الثاني: الاجتهاد في إطار البيان الشرعي وعصر الغيبة.

الأول) مرحلة التشريع وعصر حضور الأئمة (ع) وصدور النصوص عنهم (ع):

هذه المرحلة تنقسم بدورها إلى عصرين أيضاً:

أ - عصر النبي (ص) وهو عصر التشريع واكتمال الشريعة، من

خلال ما نزل من الوحي على النبي الأعظم (ص) وفاقاً لما نصت عليه الآية الكريمة: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائده/ ٢٣] وهذا العصر يبدأ من البعثة وينتهي بوفاة النبي الأعظم (ص) وانتقاله له الرفيق الأعلى.

ب ـ عصر الأئمة الأطهار (ع) وهو عصر تبيين التشريع وحفظه. يبدأ هذا العصر من السنة الحادية عشرة إلى زمن بدء الغيبة الكبرى (11 ـ 329هـ.ق)

فعصر التشريع يمتدّ من أول البعثة إلى أوائل القرن الرابع.

مميّزات عصر النبي (ص):

1 ـ **تبليغ القرآن للناس،** بما هو مصدر أول للتشريع الإسلامي، وأن آياته تشمل جميع مجالات الحياة الفردية والاجتماعيّة، والعبادية والسياسيّة والثقافيّة، وغير ذلك، ولا بدَّ أن نؤكّد أن ما هو شائع من أن عدد آيات الأحكام يبلغ نحواً من خمس مائة، فيه مجال للبحث والإشكال. فإنّ التأمّل يفيد أن عدد الآيات أكثر من ذلك بدرجات؛ بل هناك من يدّعي أن أكثر آيات الكتاب لها ارتباط بالحكم الشرعي.

2 ـ **تبليغ السنة:** وهي الأقوال والأفعال والتقريرات الصادرة من النبي (ص). لتعليم الأمة الأحكام من الواجبات والمحرمات والمكروهات والمستحبات والمباحات والأحكام المرتبطة بالعبادات والعقود والإيقاعات والجهاد والحدود والقصاص والديات إلى غير ذلك، ممّا يرتبط بجميع جوانب الحياة، وهذه الروايات عن أهل البيت (ع) تبلغ من حيث الكم ما يمكن أن يغطّي جميع الاحتياجات المرتبطة بالفقه، وتشتمل على كل ما يحتاج إليه الإنسان في حياته إلى يوم القيامة. إمّا بنحو

الخصوص والتنصيص وإمّا من خلال قواعد عامة مع الإشارة إلى أنّ هذا العلم الغزير لم يكن عند سائر الصحابة، بل كان عند الإمام علي (ع) وأبنائه الطاهرين (ع) فقط.

فإن الإمام علي (ع) كان قد دوّن القرآن الكريم والسنة الشريفة على عهد رسول الله (ص) تدويناً كاملاً، وقد أشار إلى هذا الأمر الكثير من الروايات وضبطه الكثير من كتب السير والتاريخ. فمن باب المثال أورد الكليني بسند معتبر عن علي (ع) نفسه في حديث طويل: قال في آخره:

وقد كنت أدخل على رسول الله (ص) كل يوم دخلة، وكل ليلة دخلة، فيخليني فيها أدور معه، حيث دار، وقد علم أصحاب رسول الله (ص)، أنه لم يصنع ذلك بأحد من الناس غيري.. الحديث[1].

وقد تناولت هذه الأخبار المدوّنة بخطّ علي (ع) وإملاء رسول الله (ص)، الأحاديث الصادرة عن الأئمة (ع) حول كتاب علي أو الصحيفة أو الجامعة. وقد انتقلت هذه العلوم إلى الأئمة من ولده من بعده، كما تنصّ على ذلك الروايات المستفيضة. ففي رواية ينقلها النجاشي في فهرسته بسنده إلى عذافر الصيرفي:

قال: كنت مع الحكم بن عتيبة عند أبي جعفر (ع) فجعل يسأله، وكان أبو جعفر له مكرماً، فاختلفا في شيء، فقال أبو جعفر (ع): يا بني، قم فأخرج كتاب علي (ع)، فأخرج كتاباً مدروجاً عظيماً، ففتحه وجعل ينظر حتى أخرج المسألة.

فقال أبو جعفر (ع): هذا خط علي (ع) وإملاء رسول الله (ص) وأقبل على الحكم وقال:

---

(1) الكليني، **الأصول من الكافي**، ج 1، ص 64.

يا أبا محمد إذهب أنت وسلمة وأبو المقدام، حيث شئتم يميناً وشمالاً، فوالله لا تجدون العلم أوثق منه عند قوم كان ينزل عليهم جبرئيل[1].

وأيضاً روى الكليني بسند صحيح عن محمد بن مسلم قال: أقرأني أبو جعفر (ع) صحيفة كتاب الفرائض التي هي إملاء رسول الله (ص) وخط علي (ع)[2].

وأيضاً روي بسند صحيح عن عمر بن أذينة عن زرارة في حديث طويل يذكر إقراءه صحيفة الفرائض، وبعد قراءته قال أبو جعفر (ع): «فإن الّذي رأيت والله يا زرارة هو الحق؛ الّذي رأيت إملاء رسول الله (ص) وخط علي (ع) بيده»[3].

ب ـ قد ذكرنا أن مرحلة الصدور تنقسم بدورها إلى عصرين، عصرالنبي (ص) وعصر الأئمة (ع) وقد قدَّمنا شرحاً إجمالياً لعصر النبي (ص) ومميزاته، والآن سوف نتطرق إلى تعريف عصر الأئمة الأطهار (ع) ومميزاته.

ويمكننا بحق أن نسمّي عصر الأئمة (ع) عصر توضيح النص وحفظه. وهذا العصر امتد من سنة وفاة النبي (ص) (11هـ.ق) إلى عصر الغيبة الكبرى، سنة (329هـ.ق) حيث قام الأئمة الهداة في هذه الفترة بتبيين الدين الحنيف والتشريع الإلٰهي، كما علّمه النبي (ص) بصورة كاملة وافية أخاه ووصيّه علي بن أبي طالب (ع)

---

(1) النجاشي، **رجال النجاشي**، 36؛ **موسوعة الفقه الإسلامي**، ج1، ص 36 ـ 37.

(2) الكليني، **الكافي**، ح 7، كتاب المواريث، باب ميراث الولد مع الأبوين، ص 93 و94.

(3) الكليني، **الكافي**، ج 7، كتاب المواريث باب ميراث الولد مع الأبوين، ص 93 و94.

الذي نقله إلى الأئمة من ولده، ليصونوا بذلك الدين عن التحريف وتلاعب المبتدعين، وقد وردت في ذلك روايات عن الإمام علي (ع)، وأولاده المعصومين (ع)[1].

منها ما قاله (ع) في خطبة: «عباد الله أبصروا عيب معادن الجور، وعليكم بطاعة من لا تعذرون بجهالته؛ فإن العلم الّذي نزل به آدم (ع) وجميع ما فُضِّل به النبيون (ع) في محمد خاتم النبيين (ص) وفي عترته الطاهرين (ع) فأين يتاه بكم؟ بل أين تذهبون[2]؟!

وقد صدر عن الأئمة (ع) في هذه الفترة الكثير من النصوص، خصوصاً في عصر الإمامين الباقر والصادق (ع) والّذي استغرق أكثر من نصف قرن (95 ـ 148 هـ.ق) وقد استوعبت هذه المدّة فترة انتقال السلطة من الأمويين إلى العباسيين؛ ولذلك تعتبر هذه الفترة فترة اتساع النشاط الفكري والفقهي لمدرسة أهل البيت (ع). وفي الحقيقة إن عصر الإمامين الباقر والصادق (ع) يعدّ عصر انتشار علوم آل محمد (ص).

وقد كان لكل من الأئمة (ع)، سيما الصادقين (ع)، رواته الخاصين به ولما كان يلقيه من درس وتعليم في المسجد النبوي الشريف، كما كان لكل منهم في بيته مجلس عامر بالرواة وطلبة العلم، وخاصة في أيّام الحج، وكان أصحابهم يدوّنون كل ما لديهم من أسئلة، ويتقدّمون بها إلى الإمام عند تشرّفهم بلقائه.

يقول عبد الله بن عطاء المكي: «ما رأيت العلماء عند أحد

---

(1) الكليني، **الكافي**، ج1، ص 62؛ **ونهج البلاغة**، ص325 ـ 328، خطبة 210، تحقيق صبحي الصالح.

(2) الميرزا النوري، **مستدرك الوسائل**، ج17، ح6، ص256.

أصغر منهم عند أبي جعفر، يعني الباقر (ع)، ولقد رأيت الحكم بن عتبة (ت ـ 114هـ.ق) مع جلالته في القوم بين يديه كأنّه صبي بين يدي معلمه»[1].

وقال أيضاً: إنّ رجلا سأل ابن عمر عن مسألة، فلم يدر ما يجيبه، فقال: اذهب إلى ذلك الغلام فسله وأعلمني بما يجيبك، وأشار به إلى محمد بن علي الباقر (ع)، فسأله وأجابه، فرجع إلى ابن عمر فأخبره فقال ابن عمر: إنّهم أهل بيت مُفهّمون.

وقد روى الكثيرون من غير الشيعة الأحاديث عن الصادقين (ع) أمثال: ابن شهاب الزهري المدنيّ (ت ـ 124هـ.ق) وأيوب السجستاني (تـ 131هـ.ق)، وابن سعيد الأنصاري المدنيّ (ت ـ 143هـ.ق)، وأبو حنيفة (ت ـ 150هـ.ق)، وسفيان بن سعيد الثوري (ت ـ 159هـ.ق)، وسفيان بن عيينية (ت ـ 198هـ.ق)، ومالك بن أنس (ت ـ 179هـ.ق)، وعبد الملك القرشي (ت ـ 150هـ.ق) وشعبة بن الحجاج (ت ـ 159هـ.ق).

فهذا أبو حنيفة يقول: «ما رأيت أفقه من جعفر بن محمد»[2].

وهذا مالك بن أنس يقول: «ما رأت عيني أفضل من جعفر بن محمد، فضلاً وعلماً وورعاً» ويقول أيضاً: «اختلفت إليه زماناً، فما كنت أراه إلا على إحدى ثلاث خصال: إمّا مصلياً وإما صائماً وإمّا يقرأ القرآن»[3].

---

(1) المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 48، ص 289؛ **موسوعة الفقه الإسلامي**، ج1، ص 31 ـ 40.

(2) الذهبي، **تذكرة الحفاظ**، ج1، ص 166؛ **موسوعة الفقه الإسلامي**، ج1، ص 41.

(3) المصادر نفسها.

ولأن دور الأئمة (ع) قد تجلّى بشكل كبير في صون الدين والمحافظة على خلوصه وعدم امتزاجه بالأفكار الباطلة، والأمور الخرافية وغير الحقّة، فإننا تبعاً لذلك يمكننا أن نقسّم عصر الأئمة (ع) بالنسبة إلى الظروف والإوضاع التي عاشوها في طيلة حياتهم الشريفة إلى الأقسام التالية:

1 ـ عصر الإمام علي (ع) بعد وفاة النبي الأعظم (ص) إلى استشهاد الإمام الحسين بن علي (ع) في الطف سنة (61 هجريّة).

2 ـ عصر الإمام السجاد والصادقين (ع).

3 ـ عصر الإمام موسى بن جعفر (ع) إلى شهادة الإمام الحسن العسكري (ع).

4 ـ عصر الإمام المهدي (ع) إلى انتهاء الغيبة الصغرى. سنة (329 هـ. ق).

ولكل من هذه العصور الأربعة مميزات خاصّة به، ولكن العصر المهم الّذي له دور عميق بالنسبة إلى مذهب أهل البيت (ع) من حيث تكوينه وتشكّل مبادئه الاجتهاديّة هو عصر الصادقين (ع).

والسرّ في ذلك هو أنه لم يكن في عصور الأئمة (ع) من قبلهما مجال، وهذا المجال انفتح في عصر هذين الإمامين الهمامين، وأمّا الأئمة (ع) بعدهما، فقد تجلّى دورهم، أيضاً، في حفظ الميراث العلمي لهذين الإمامين من الزوال وصيانته عن الانحراف ودخول الأباطيل إليه.

ومن مميّزات مدرسة أهل البيت (ع)، خاصّة في عصر الصادقين (ع)، أنّها كانت مدرسة جامعة، تُدرّس فيها العلوم المختلفه في جميع المجالات من أصول العقيدة والفقه وأصوله والتفسير والفلسفة والكلام والطب والفلك والكيمياء، إلى غير ذلك من الفروع العلمية المختلفة.

إلّا أنّ اهتماماً بالغاً من الأئمة (ع) توجه إلى الفقه وتربية الرواة والفقهاء ليحفظوا الدين، وقد قال الإمام الصادق (ع) في حق أربعة من أصحابه: «أربعة نجباء أمناء الله على حلاله وحرامه، لولا هؤلاء انقطعت آثار النبوة واندرست». وهم:

1 ـ بريد بن معاوية العجلي (ت 150هـ.ق).

2 ـ زرارة بن أعين (ت 148هـ.ق).

3 ـ محمد بن مسلم الثقفي (ت 150هـ.ق).

4 ـ ليث المرادي أبو بصير.

وقال (ع) فيهم أيضاً: «ما أجد أحداً أحيا ذكرنا وأحاديث أبي، إلا زرارة وأبا بصير ليث المرادي ومحمد بن مسلم وبريد بن معاوية العجلي، ولولا هولاء ما كان أحد يستنبط هدى، هؤلاء حفّاظ الدين، وأمناء أبي (ع) على حلال الله وحرامه، وهم السابقون إلينا، في الدنيا، والسابقون إلينا في الآخرة».

وقد بلغ عدد الرواة الخرّيجين من مدرسة أهل البيت (ع) أربعة آلاف شخص، وصنف في هذا المجال: أربعمائة كتاب تسمّى «بالأصول الأربعمائة». وقد ألف أبو العباس المعروف بابن عقدة (ت ـ 333هـ.ق) كتاباً بأسماء الرجال الذين رووا عن الصادق (ع).

ومع الأسف، فإن الانفراج الذي حصل في عصر الصادقين (ع) انقلب في عهد الأئمة بعدهما إلى التضييق والتشديد عليهم، خصوصاً في زمن الإمام موسى بن جعفر (ع)، حيث اعتمدت السلطة في عهده سياسة جلب الأئمة (ع) من المدينة إلى دار الخلافة، ومن ثم وضعهم تحت الرقابة المشدّدة، ولهذا تلاحظ قلة الروايات عن الأئمة بعد الإمامين الصادقين (ع)، فمجموع الرواة عن الأئمة (ع) من الإمام علي (ع) إلى الإمام العسكري (5436) راوياً، منهم (3217)

راوياً عن الإمام الصادق و(466) راوياً عن الإمام الباقر (ع) والباقون رواة عن سائر الأئمة مع إضافة الراوين عن الإمام الثاني عشر الإمام المهدي (ع) حيث بلغ عددهم (52) راوياً[1].

والكتب المصنفة في عهد الأئمة (ع) بيد الأصحاب بلغ عددها ما يزيد على ستة آلاف وستمائة كتاب، وقد جاءت هذه الكتب على نوعين: أصول وغير أصول. والأصول هي التي دوّن فيها مؤلّفوها الأحاديث التي سمعوها من الأئمة مباشرة ورووها عنهم بلا واسطة، وأيضاً، التي سمعوها من راو يرويها، بدوره، عن الإمام مباشرة، وعلى هذا، فروايات الأصول لم تنقل من كتاب، وإنما اعتمد في طريق تدوينهما على السماع من الإمام، أو ممن يروي عنه مباشرة، وأما غير الأصول فهي التي نقل مؤلفوها محتوياتها من الأحاديث ولو عن كتاب مكتوب. يقول صاحب الذريعة في هذا المجال ما ملخصه:

«ثم بعد أن جمعت الأصول في المجاميع قلّت الرغبات في استنساخ أعيانها، لمشقة الاستفادة منها، فقلّت نسخها وتلفت النسخ القديمة تدريجاً، وأول تلف وقع فيها كان إحراق ما كان منها موجوداً في مكتبة سابور بالكرخ، عند ورود طغرل بك السلجوقي إلى بغداد (448هـ.ق). وكان أكثر تلك الأصول باقياً بالصورة الأوليّة إلى عصر ابن إدريس الحلّي استخرج منها جملة في «مستطرفات السرائر» كما حصل على جملة منها السيّد علي بن طاووس (664هـ.ق) ثم تدرّج التلف وتقليل النسخ إلى ما نراه في عصرنا هذا»[2].

---

(1) موسوعة الفقه الإسلامي، ج1، ص 43.

(2) آقا بزرگ الطهراني، **الذرّيعة إلى تصانيف الشيعة**، ج2، ص 134 ـ 130.

وقد جمعت عمدة تلك الأصول في مجاميع الحديث والأهم منها الكتب الأربعة التي هي:

1 ـ الكافي 2 ـ من لا يحضره الفقيه 3 ـ التهذيب 4 ـ الاستبصار.

وقد ضمّت هذه المجاميع عدداً هائلاً من الأحاديث، وهذا يعدّ من امتيازات فقه مدرسة أهل البيت (ع) وأعداد أحاديثها على النحو التالي:

أحاديث الكافي بلغت: (16199) حديثاً.

أحاديث التهذيب بلغت: (13590) حديثاً.

أحاديث من لا يحضره الفقيه بلغت: (5963) حديثاً.

أحاديث الاستبصار بلغت: (5511) حديثاً.

ثمّ جاء بعد ذلك الشيخ الحر العاملي (1104هـ.ق) فجمع في كتابه القيّم «وسائل الشيعة» الروايات الموجودة في الكتب الأربعة وغيرها، فبلغت أحاديثه: (35850) حديثاً.

واستدرك عليه الميرزا النوري (ت 1320هـ.ق) في كتابه المستدرك (23000) حديثاً[1].

أهم خصائص عصر التشريع:

1 ـ ثبوت الإمامة العظمى لأئمة الهدى (ع)، وأنهم كانوا مرجعاً علمياً وسياسياً لأمور المسلمين.

2 ـ إمكان الوصول إلى الحكم الشرعي الواقعي في هذا العصر.

3 ـ عدم جواز إعمال الاجتهاد في مقابل قولهم ورأيهم؛ لأنه من الاجتهاد في مقابل النص المحرّم والباطل.

---

(1) **موسوعة الفقه الإسلامي**، ج1، ص 44 ـ 45.

4 ـ إن تصدي الفقهاء لأيّ منصب كان منوطاً بإذنهم والتنصيب من قبلهم.

5 ـ كان الاجتهاد موجوداً في هذا العصر؛ ولكن لا يصح للفقهاء في هذا العصر أن يرجعوا إلى القواعد والأصول العامة، قبل سؤال الأئمة (ع) والفحص عن المخصّص والمقيّد.

6 ـ إن الفقاهة في ذلك العصر تتمثّل في سماع الروايات والنقل عنهم (ع)، والافتاء بما هو ظاهر وواضح منها، والرجوع في المسائل الاجتهادية إلى الأئمة (ع)، إلّا في حالات لا يمكن فيها الوصول إليهم، كما حدث ذلك بالتدريج لدى اتساع نطاق مذهب أهل البيت (ع) وانتشار مدرستهم.

وبهذا فإن عملية الاجتهاد كانت موجودة في عصرهم؛ ولكنها كانت محدودة؛ لأن مصادرها لم تكن قد اكتملت بعد، وقد أشارت إلى ذلك بعض الأخبار العلاجية الآمرة بالتوقف والاحتياط في الخبرين المتعارضين، وإرجاء الفقيه ذلك حتى يلقى الإمام[1].

على هذا يمكن تلخيص ملامح عهد الأئمة (ع) في أمرين:

1 ـ **الاعتماد على النص**: مثل ما رواه عبد الله بن يعفور، حيث قال للإمام الصادق (ع):

إنه ليس كل ساعة ألقاك ولا يمكن القدوم، ويجيء الرجل من أصحابنا فيسألني، وليس عندي كل ما يسألني عنه؟ فقال (ع): ما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي، فإنه سمع من أبي وكان عنده وجيهاً[2].

---

(1) الطوسي، **تهذيب الأحكام**، ج 6، ص 303؛ **موسوعة الفقه الإسلامي**، ج1، ص 41 ـ 46.

(2) الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، باب وجوب الرجوع في القضاء إلى رواة الحديث، ح 23.

2 ـ تطبيق القواعد الكلية على مواردها:

كما في رواية عبد الأعلى حين سأل أبا عبد الله (ع) عن انقطاع الظُفُر والوضوء في هذه الحالة، فقال (ع): «يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله قال الله سبحانه وتعالى: ﴿...وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ إمسح عليه»[1].

وروي عنهم (ع) أيضاً: «علينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع»[2].

بداية حركة الاجتهاد عند الشيعة:

اعتماداً على ما تقدّم في المباحث السابقة، نستطيع القول إنّ حركة الاجتهاد عند الشيعة بدأت منذ عهد الأئمة (ع)، وقد أمر الأئمة أصحابهم بالجلوس للفتيا، كما قال الإمام علي (ع) للقثم بن عباس عندما ولّاه مكة: «أفت المستفتي وعلّم الجاهل».

وقال الإمام الصادق (ع) لابن تغلب: «إجلس في مسجد المدينة، وأفت الناس، فإني أحبّ أن يرى في شيعتي مثلك».

وقال أيضاً لمعاذ بن مسلم حين بلغه أنه يقعد في الجامع ويفتي الناس: «إصنع كذا فإنّي كذا أصنع». وكما قال الرضا (ع) لعبد العزيز المهتدي حين سأله: عمن آخذ معالم ديني؟ قال (ع): «خذ عن يونس بن عبد الرحمن».

وبذلك ظهر ما يرد على القول بنفي وجود الاجتهاد في عصر الأئمة بتوهّم: أوّلاً: أنه من قبيل الاجتهاد في مقابل النص، وثانياً: أنه لا يحتاج إلى الاجتهاد في هذه الظروف، وثالثاً: أنه لم يكن

---

(1) الحويزي، **تفسير نور الثقلين**، ج3، ص 524.

(2) الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، باب 6، أبواب صفات القاضي، ح 51.

هناك تدوين لعلم الأصول في تلك الأعصار، فلا يجور الاجتهاد فيها. ولكن كما مرّ سابقاً، إن هذه الأدلة لا تنفي وجود الاجتهاد في عصر الأئمة (ع).

ويرد على هذه الأدلة:

بالنسبة إلى الدليل الأول، يقال: إن الاجتهاد في ذلك العصر كان في إطار النص، وكان مرتبطاً بفهم النص، لا في مقابل النص. وأما بالنسبة إلى الدليل الثاني فيقال: إن الوصول إلى الأئمة (ع) في ذلك العهد لم يكن متاحاً في كل حين ولكل أحد، فإن الظروف والأوضاع كانت بحيث لا يمكن لكل أحد أن يرى الإمام ويسأله بسهولة، فإن السكن في الأماكن البعيدة، وعدم وجود وسائل السفر بسهولة، وأجواء التقية والتضييق على الأئمة (ع) وكونهم في السجون ونحوها، كل ذلك يدلّ على تحقق الاجتهاد في ذلك العهد، بل ضرورته.

أما بالنسبة إلى الدليل الثالث فإنه يقال: أولا: إن الاجتهاد في ذلك العصر كان بسيطاً وسهلاً. ولم يكن بحيث يحتاج إلى المباحث العميقة الواردة في القواعد الأصولية. وثانياً: قد بلغ عن الأئمة (ع) أخبار تتضمن الأصول المهمة المحتاج إليها، وقد دوّن بعض أصحاب الأئمة (ع) كهشام بن الحكم في هذا المجال كتباً.

وبهذا تم الكلام عن الاجتهاد في عصر النبي الأعظم (ص) والأئمة الهداة من آله (ع).

الفصل الثالث

حركة الاجتهاد في عصر الغيبة

قد مرّ بنا أن المراحل التاريخية للاجتهاد وفقاً لمذهب أهل البيت (ع)، تتكوّن من عصرين:

العصر الأول: الاجتهاد في عصر التشريع ومرحلة صدور النص، وهذا الذي مرّ ذكره في المباحث السابقة.

العصر الثاني: الاجتهاد في عصر الغيبة

إن الاجتهاد بالمعنى الاصطلاحي، كما مرّ ذكره، كان موجوداً في عصر الأئمة الهداة (ع) الذين كانوا يرجِعون شيعتهم أحياناً في الأقطار المختلفة إلى بعض الفقهاء، كأمثال: زكريّا بن آدم ويونس بن عبد الرحمن كما أن أصحاب الأئمة (ع) هم الذين وضعوا اللبنة الأساس لحركة الاجتهاد، وفقاً لتعاليم الأئمة (ع) كمحمد بن مسلم، وزرارة بن أعين، وابن أبي عمير، والفضل بن شاذان، ويونس بن عبد الرحمن وغيرهم. إلّا أن هذا المنهج في المرحلة الأولى كان خافت الضوء في مقابل أشعة شمس ولاية الأئمة الأطهار (ع).

ولكن بعد عصر الغيبة صار منهج الاجتهاد وتفريع الفروع على الأصول والرجوع إلى فقهاء مذهب أهل البيت (ع) منحصراً بالفقهاء، فمن هذه الجهة قد يسمّى عصر الغيبة بعصر الاجتهاد.

وقد مرت حركة اجتهاد الإمامية على أيدي فقهاء هذه المدرسة بمراحل عديدة، يمكن بيانها ضمن الأدوار التالية:

1 ـ دور التأسيس.

2 ـ دور الانطلاق.

3 ـ دور التكامل.

4 ـ دور الإفراط في الاتجاه العقلي للاستنباط.

5 ـ دور التفريط في الاتجاه العقلي (ظهور حركة الأخبارية).

6 ـ دور التصحيح والاعتدال.

7 ـ دور الكمال والنضج.

8 ـ دور التدبير والتنفيذ.

وفي كلّ دور من هذه الأدوار ينبغي البحث عن هذه الأمور:

الأمر الأول: تحديد الدور.

الأمر الثاني: التعريف بالدور.

الأمر الثالث: فقهاء الدور ومؤلفاتهم المهمّة.

الأمر الرابع: منهج الاجتهاد في الدور.

الأمر الخامس: أهم خصائص الدور.

والآن نبدأ: بشرح مختصر للأدوار المذكورة للاجتهاد في مذهب أهل البيت (ع)، على ترتيب هذه الأمور الخمسة.

الدور الأول
دور التأسيس

الأمر الأول: تحديد دور التأسيس

هذا الدور هو دور تدوين الكتب الفقهية والأصوليه الأوّلية، والعناية بالمنهج الفقهي، الذي قد يسمّى بالفقه المأثور، ويبدأ هذا الدور من نهاية الغيبة الصغرى، في سنة (329 هـ.ق) (هذه السنة أيضاً هي سنة وفاة الشيخ الكليني والشيخ الصدوق الأول علي بن الحسين بن بابويه القمي). ثمّ ينتهي هذا الدور في أوائل القرن الخامس الهجري، بوفاة حمزة بن عبد العزيز الديلمي، المعروف بـ «سلّار» عامّ (463 هـ.ق).

الأمر الثاني: التعريف بدور التأسيس

في هذا الدور بدأ المجتهدون والفقهاء التابعون لمذهب أهل البيت (ع) بالتدوين والتأليف في الفقه وفق أصول هذا المذهب، وشرعوا بتأسيس ما نصطلح عليه اليوم بالفقه الاجتهادي، وصنّفوا في ذلك مؤلّفات كثيرة؛ لأنهم كانوا في عهد انتهت فيه فرصة صدور

النص، وإمكان الوصول إلى شمس الحقيقة وأخذ الحكم الشرعي مباشرة، فكان الطريق المتعيّن هو الرجوع إلى كتاب الله وإلى ما كان قد صدر عن الأئمة (ع) من الروايات والنصوص الشرعيّة، ثم استخراج الحكم الشرعي واستكشافه منهما، وتفريع الفروع على الأصول التي ألقاها الأئمة (ع)، وعلى ضوء القواعد العامّة المبيّنة فيها، وهذه هي نفس عمليّة الاجتهاد الفقهي المصطلح عليه اليوم.

والّذي يظهر من مراجعة مصنفات هذا العصر أن عملية الاجتهاد فيه كانت بدائية، وتتمثّل في توزيع نصوص الروايات على الأبواب الفقهية، وإصدار الفتوى بنفس ألفاظ النصوص والأخبار، ولذا يسمّى هذا المنهج الاجتهادي بالفقه المأثور؛ إذ إن الروايات كانت تدّون تارة بعين ألفاظ الأحاديث كما في كتاب «الكافي» و«من لا يحضره الفقيه» وأخرى بحذف الأسانيد وتقطيع متون الأخبار والاقتصار على الفتوى وفقاً لألفاظ النصوص، موزّعة على الأبواب الفقهية، كما نجد في كتاب «الشرائع» لابن بابويه (ت 329هـ.ق) و«الهداية» و«المقنع» للشيخ الصدوق (ت 381هـ.ق). نعم إنّ تطوّر الفقه واتساع تفريعاته على أساس المسائل المستجدَّة والمستحدثة أوجب استقلال المنهج الفقهي عن الأخبار، وعن الفقه المأثور، وبدأ الفصل بين المصنفات الفقهية وكتب الحديث. كما في مصنفات العماني(ت 368هـ.ق)، والإسكافي (ت 381هـ.ق)، والشيخ المفيد (ت 413هـ.ق)، والسيد المرتضى (ت436) وتلامذتهم.

وأيضاً، مضافاً إلى تدوين الكتب في مستوى الفقه، بدأ في هذا الدور تدوين الكتب في أصول الفقه، وتأليف الرسائل في هذا المجال، مستقلة عن المؤلفات الفقهية، كرسالة «التذكرة بأصول الفقه» للشيخ المفيد و«الذريعة إلى أصول الشيعة» للسيد المرتضى.

الأمر الثالث: أهم فقهاء الدور الأوّل وأهمّ مؤلفاتهم

بالتأمّل في الاتجاهات الفقهية، يظهر أنه كان لفقهاء هذا الدور منهجان أساسيان هما: المنهج الروائي والمنهج العقلي.

أ) أهمّ فقهاء المنهج الروائي، هم:

1 ـ محمد بن يعقوب الكليني (ت 329هـ.ق)، وهو مؤلّف أصول الكافي وفروعه.

2 ـ علي بن الحسين بن بابويه القمي (ت 329هـ.ق)، مؤلّف كتاب «الشرائع».

3 ـ أبو جعفر محمد بن علي بن بابويه (ت 381هـ.ق)، مؤلّف «المقنع» و«الهدايه».

4 ـ جعفر بن محمد بن قولويه القمي (ت 369هـ.ق). الّذي قال النجاشي في حقّه: من ثقات أصحابنا وأجلائهم في الحديث والفقه، (...) وكل ما يوصف به الناس من جميل وفقه، فهو فوقه، له كتب حسان»[1].

ب) أهمّ فقهاء المنهج العقلي، هم:

1 ـ الحسن بن علي بن أبي عقيل الحذّاء العماني (ت 368هـ.ق):

كان شيخ فقهاء الشيعة وقد وصفه العلّامة الحلّي بقوله: فقيه ثقة متكلم، له كتب في الفقه والكلام، منها: كتاب «المتمسك بحبل آل الرسول»[2] وهذا الكتاب كان في القرنين الرابع والخامس من أهم

(1) النجاشي، **رجال النجاشي**، ج1، ص 305 ـ 306، رقم 316.

(2) نقلاً عن: الشيخ جعفر السبحاني، **موسوعة طبقات الفقهاء**، القسم الثاني، ص229 ـ 230.

المراجع الفقهية عند الشيعة. يقول النجاشي: كتاب «المتمسك بحبل آل الرسول» كتاب مشهور في الطائفة وقيل: ما ورد الحاجّ من خراسان إلّا طلب واشترى منه نسخاً[1]. ثم من الأمور المهمّة التي لا بدَّ من أن تذكر؛ أن كتب العمّاني وإن لم تبق بصورتها؛ ولكن بقيت بمادتّها، فقد نقل عنها العلّامة في كتابه «مختلف الشيعة».

2 ـ محمد ابن أحمد بن الجنيد المعروف بـ «الإسكافي» (ت 381 هـ.ق)

قال النجاشي في حقّه: وجه في أصحابنا، ثقه جليل القدر، صنّف فأكثر، وسمعت بعض شيوخنا يذكر أنّه كان عنده مال للصاحب (ع) وسيف أيضاً، وأنه وصىّ به إلى جاريته فهلك ذلك، له كتاب «تهذيب الشيعة لأحكام الشريعة»[2].

3 ـ محمد بن محمد بن النعمان العكبري (الشيخ المفيد) (ت 413هـ.ق)

قال النجاشي في حقّه: شيخنا وأستاذنا رضي الله عنه، فضله أشهر من أن يوصف في الفقه والكلام والرواية والثقة والعلم[3].

وقال تلميذه الآخر الشيخ الطوسي: من أجلّة متكلّمي الإمامية، انتهت إليه رئاسة الإمامية في وقته، وكان مقدّماً في العلم وصناعة الكلام، وكان فقيهاً متقدّماً فيه، حسن الخاطر، دقيق الفطنة، حاضر الجواب، له قريب من مائتي مصنّف كبار وصغار، وكان يوم وفاته يوماً لم يُرَ أعظم منه، من كثرة الناس للصلاة عليه، وكثرة البكاء من المخالف والمؤالف[4].

---

(1) النجاشي، **رجال النجاشي**، رقم: 100، ج1، ص 152 ـ 154.

(2) المصدر نفسه، رقم: 1048، ج2، ص 306 ـ 307.

(3) المصدر نفسه، رقم: 1068، ج2، ص 327 ـ 328.

(4) الطوسي، **الفهرست**، رقم: 710.

وأهم كتبه الفقهية هو «المقنعة» وهو المتن الّذي شرحه الشيخ الطوسي في كتابه الكبير: «تهذيب الأحكام» وهذا الكتاب ليس متناً حديثيا محضاً لا يخرج عن نصوص الروايات، ولا كتاباً تفريعيّاً يتوسع في الاستدلال. بل كتاب يحتوي على جميع أبواب الفقه، أخرج الفقه من حصار الوقوف على النصوص، من دون أن يتعبّد بأمور غير معتبرة، كالقياس والاستحسان.

4 - السيّد علي بن الحسين الموسوي، علم الهدى، الشريف المرتضى. (ت 436هـ.ق)

وهو من أبرز تلامذة الشيخ المفيد. يعرّفه تلميذه النجاشي بقوله: حاز من العلوم ما لم يدانه فيه أحد في زمانه، وسمع من الحديث فأكثر، وكان متكلماً شاعراً أديباً، عظيم المنزلة في العلم والدين والدنيا. صنف كتباً»[1].

ومن أهمّ كتبه الفقهية: كتاب «الانتصار» و«الناصريات»، ومن أهمّ كتبه الأصولية:

«الذرّيعة إلى أصول الشريعة».

5 - حمزة بن عبد العزيز الديلمي، سلّار (ت 448 أو 464هـ.ق)[2].

أهم كتبه في الفقه، هو «المراسم العلوية».

الأمر الرابع: منهج الاجتهاد في الدور الأول

كما ذكرنا في المبحث السابق، نواجه في الدور الأول من أدوار

---

(1) النجاشي، **رجال النجاشي**، رقم: 706، ج2، ص 102 - 104.

(2) انظر: جعفر السبحاني، **موسوعة طبقات الفقهاء**، القسم الثاني، ص 267 - 268.

الاجتهاد، اتجاهين من فقهاء هذا العصر: الاتجاه الروائي والاتجاه العقلي. وبعد هذين الاتجاهين، نواجه اتجاهاً ثالثاً، يعدّ خطاً متوسطاً بين هذين الاتجاهين، والآن نذكر أهم ما يرتبط بكلّ من هذه الاتجاهات الثلاثة.

الاتجاه الأول: الاتجاه الروائي

يمثل هذه الاتجاه، الفقهاء الذين يعتمدون الحديث، وهم في الغالب من خرّيجي مدرسة قم. وقد يسمون بـ: أهل الحديث، وقد ويُسمَّون أيضاً بالأخبارية، والجدير بالذّكر أن الأخبارية في ذلك العصر لم تكن لهم مدرسة ومنهج فقهي خاص كما ظهر بعد القرن العاشر، كما في حالة محمد أمين الأسترابادي. فالمراد من الأخبارية وأهل الحديث في هذا الدور، هم الذين مارسوا تدوين الحديث ونقل السنّة؛ إذ لم يكن لهم مذهب خاص باسم مذهب أهل الحديث، وأمّا الأخبارية الحديثة، فسيأتي ذكر منهجهم ومدرستهم لاحقاً. نعم كان لهؤلاء في نقل النصوص وكيفيّة تلقي الأخبار منهجان.

1 ـ نقل الحديث من كل راوٍ من دون فرق بين الثقة وغيره، وهم المعروفون بالإكثار عن الضعفاء، كسهل بن زياد، وأحمد بن محمد بن خالد البرقي.

2 ـ نقل الحديث عن الثقة دون الضعيف، وهم شيوخ الشيعة في الحديث، كأحمد بن محمد بن عيسى، ومحمد بن حسن بن أحمد بن الوليد والصدوقين، والكليني[1].

---

(1) المصدر نفسه، ص 220 ـ 222.

الاتجاه الروائي والاستدلالات العقليّة:

إن كثيرين من أصحاب الاتجاه الروائي كانوا ينظرون إلى الاستدلالات العقليّة على أنّها نوع من القياس الّذي نهى عنه الأئمة (ع) ويرون أن نهي الأئمة (ع) عن العمل بالقياس شامل لتلك الاستدلالات العقليّة. مع وجود فرق بين القياس والاجتهاد بالرأي المنهي عنه وبين هذه الاستدلالات بين الأدلّة العقليّة المظنونة والاستدلالات العقليّة القطعية المعتبرة؛ وقد كتب كثيرون منهم في ردّ الاجتهاد بالرأي والدليل العقلي الظنّي[1].

الاتجاه الروائي والغلوّ

لا شك في أن الغلاة يعدّون من الكفار، وأن الإمامية تبرّأوا منهم، وإنما الكلام والخلاف في تحديد الغلوّ. وقد كان فكان هناك اختلاف بين المدرستين: مدرسة قم ومدرسة بغداد، أو ماسمّيناه بالاتجاه الروائي والاتجاه العقلي في تحديد معنى الغلو.

فأصحاب الاتجاه الروائي كان الرأي الرائج بينهم نسبة السهو إلى النبي (ص) في الصلاة، وقد تبنّاه به الشيخ الصدوق وأستاذه محمد بن الحسن بن الوليد القمي، اعتماداً على الروايات في هذا الباب؛ ولذلك كانوا يتهمون البغداديين الذين ينكرون هذه النسبة بالغلوّ، قال الصدوق: وعلامة المفوضة والغلاة وأصنافهم نسبتهم مشايخ قم وعلمائهم إلى القول بالتقصير. كما زعموا أن نسبة علم الغيب إلى النبي (ص) والأئمة (ع) لا تخلو عن غلوّ.

وفي مقابل ذلك كان أصحاب الاتجاه العقلي وعلماء بغداد يتهمون القميين بالتقصير.

قال الشيخ المفيد: قد سمعنا حكاية ظاهرة عن أبي جعفر محمد بن الحسن بن الوليد لم نجد لها دافعاً في التقصير، وهي ما

---

(1) أنظر: **جامع المقاصد**، المقدمة، ج2، ص 13.

حُكي عنه أنه قال: أول درجة في الغلو نفي السهو عن النبي والإمام، فإن صحّت هذه الحكاية، فهو مقصّر، مع أنه من علماء القميّين ومشايخهم.

الاتجاه الثاني: الاتجاه العقلي

يمثل الاتجاه العقلي، الفقهاء الذين كانوا يعتمدون على الأصول العقليّة، ولهم طريقتهم الخاصة بهم في الاستدلال العقلي، كالقديمين (العمّاني والإسكافي)

وأصحاب الاتجاه العقلي، كانوا في الغالب من خرّيجي مدرسة بغداد، والسبب في ذلك أن المباحث العقليّة كثرت في بغداد، ولا سيما علم الكلام. فبالنسبة إلى الغلوّ، كانوا يردّون الاتهام وينسبون القميين إلى التقصير، وقد كان هذا النزاع قائماً إلى أن طواه الشيخ المفيد.

ولواء الاتجاه العقلي كان معقوداً لطائفة من المجتهدين، من أشهرهم: الحسن بن أبي عقيل (ت 329هـ.ق) الّذي مرّ ذكره، والظاهر أنه كان فقيها بعمّان، وكانت الصلة بينه وبين الحواضر العلمية ضعيفة، ولأجل ذلك ينقل عنه بعض الفتاوى الشاذّة، كعدم تنجس الماء القليل بمجرد الملاقاة، وعدم وجوب طواف النساء، وعدم اشتراط رضى المرأة في نكاح بنت أخيها وبنت أختها عليها. هذا في ساحة الفقه، أما في ساحة الأصول، فكان لا يعمل إلّا بالأخبار المتواترة أو الأخبار القطعية؛ ولكنه كالمفيد والمرتضى كان يدّعي التواتر كثيراً في ما لا تواتر فيه[1].

---

(1) بحر العلوم، **الفوائد الرجالية**، ج2، ص 214؛ التستري، **قاموس الرجال**، ج3، ص198؛ النجاشي، **رجال النجاشي**، رقم 689؛ جعفر السبحاني، **موسوعة طبقات الفقهاء**، القسم الثاني، ص 233.

والفقيه الثاني من هذا الاتجاه، هو محمد بن أحمد بن الجنيد (ت: 381هـ.ق) المعروف بالإسكافي، قال الشيخ: «كان جيّد التصنيف حسنه إلّا أنه كان يرى القول بالقياس، فتُرِكت لذلك كتبه ولم يعوّل عليها». لذا لم يكن مسلك الرجل مورد الرضا لأعلام الأمّة كالمفيد والمرتضى. فقد أفرد الشيخ المفيد على نقد مسلكه رسالتين: رسالة «نقض رسالة الجنيدي إلى أهل مصر» ورسالة «المنقض على ابن الجنيد في اجتهاد الرأي». ومع الأسف لم يصل إلينا شيء من الرسالتين. كما أن المفيد ردَّ على ابن الجنيد في ثنايا كتابيه: «المسائل الصاغانية» «والمسائل السروية» ويظهر من ردوده أن ابن الجنيد كان متاثراً بالمناهج الفقهية السنية[1].

الاتجاه الثالث: خط الاعتدال والتوفيق بين العقل والنقل

وكان يحمل لواء هذا الاتجاه الشيخ المفيد، فإنّه وإن كان من أجلّة تلاميذ ابن الجنيد، وقد استفاد منه كثيراً؛ لكنه عارض طريقته في الاستدلال وخطّأه في موارد عديدة.

وقد حكي عن شيخ الشريعة الأصفهاني أنه قال: إن لبعض الفقهاء حقا عظيماً في تثبيت الهويّة الفكرية للشيعة في سالف الزمان، منهم الشيخ المفيد، فقد جعل الفقه ينحو منهج أهل البيت (ع)، صائناً له عن التحريف والضلال، وإن لأكثر فقهائنا مع تثبّتهم في الفقه، فتاوى شاذة تخالف فتاوى مشاهير الفقهاء، ولكن المفيد مع أنه تتملذ على أيدي أهل القياس، لم يتأثر بأفكارهم وأبعد القياس عن فقهه[2].

هذه مسيرة الشيخ المفيد الفكرية بالنسبة إلى الاتجاه العقلي.

---

(1) السبحاني، **موسوعة طبقات الفقهاء**، القسم الثاني، ص 236 ـ 241.

(2) المصدر نفسه، ص 250.

وأمّا مسيرته بالنسبة إلى الاتجاه النقلي ومواجهته مع الأخبارية، فإنه ردّ عليهم ردّاً عنيفاً، حيث قال في حقّهم: «أصحابنا المتعلقين بالأخبار، أصحاب سلامة وبُعد ذهن، وقلّة فطنة، يمرّون على وجوههم في ما سمعوه من الأحاديث ولا ينظرون في سندها ولا يفرّقون بين حقها وباطلها ولا يفهمون ما يدخل عليهم في إثباتها ولا يحصّلون معاني ما يطلقونه منها»[1]. وأيضاً قال: «وقد وجدنا جماعة وردوا إلينا من قم، يقصّرون تقصيراً ظاهراً في الدين، وينزلون الأئمة (ع) عن مراتبهم، يزعمون أنهم كانوا لا يعرفون كثيراً من الأحكام الدينيّة، حتى ينكت في قلوبهم. ورأينا في أولئك من يقول أنّهم ملتجئون في أحكام الشريعة إلى الرأي والظنون؛ ويدعون مع ذلك أنهم من العلماء، وهذا هو التقصير الّذي لا شبهة فيه»[2].

وقال أيضاً، ردّا على ما أثبته الشيخ أبو جعفر بن بابويه (الصدوق) في كتبه من الأخبار المسندة عن الأئمة (ع): «فليس يجب العمل بجميعه إذا لم يكن ثابتاً من الطرق التي تعلق بها قول الأئمة (ع): إذ هي أخبار آحاد لا توجب علماً ولا عملاً، وروايتها عمن يجوز عليه السهو والخلط. وإنما روى أبو جعفر ما سمع، ونقل ما حفظ، ولم يضمن العهدة في ذلك. وأصحاب الحديث ينقلون الغث والسمين، ولا يقتصرون في النقل عن المعلوم، وليسوا بأصحاب نظر وتفتيش ولا فكر في ما يروونه وتمييز، فأخبارهم مختلطة، لا يتميّز منها الصحيح من السقيم إلّا بنظر في الأصول واعتماد على النظر الّذي يوصل إلى العلم بصحة المنقول»[3]. فهذه كانت طريقة الشيخ المفيد بالنسبة إلى الاجتهاد.

---

(1) المصدر نفسه، ص 234، نقلاً عن تصحيح الاعتقاد، ص 38.

(2) المصدر نفسه، ص 224.

(3) المصدر نفسه، ص 225، نقلاً عن: المفيد، **المسائل السروية**، ص73.

ثم بعده، استمرت هذه الطريقة وهي طريقة الاعتدال في الاجتهاد، واتبع تلاميذه نفس هذه المدرسة كالسيد المرتضى وسلّار والشيخ الطوسي وغيرهم.

الخامس: أهم خصائص دور التأسيس

الأول: تدوين القواعد الأصولية

من أبرز مميّزات هذا الدور تدوين القواعد الأصوليه في سياق علمي، وقد تمثل ذلك في تأليف كتابين: «التذكرة بأصول الفقه» للشيخ المفيد؛ أورد مختصره الكراجكي في كنز الفوائد. و«الذريعة إلى أصول الشريعة» للسيد المرتضى.

الثاني: ظهور الكتب الفقهية الاستدلالية

رغم أن بدايات هذا الدور عُرفت بالفقه المأثور كما مرّ ذكره لكن الفقهاء توسعوا بعد ذلك في عمليات الاستنباط متجاوزين النصوص إلى اكتشاف موارد التطبيق. ونلاحظ ذلك عياناً في كتب المفيد ومَن بعده.

الثالث: ظهور كتب الفقه المقارن

ألّف الشيخ المفيد كتاب «الأعلام»، والسيد المرتضى كتابيه «الانتصار والناصريات» في الفقه المقارن.

الرابع: عرض الأحكام الفقهية على شكل أجوبة على مسائل واستفتاءات كانت ترد على الفقهاء من الأقطار المتفاوتة.

الخامس: ردّ اعتبار أخبار الآحاد والاهتمام بالإجماعات. كما يظهر من ابن الجنيد والمفيد والمرتضى وغيرهم[1].

---

(1) **موسوعة الفقه الإسلامي**، ج1، ص 51.

الدور الثاني

دور الانطلاق

البحث عن دور الانطلاق، كما ذكرنا بالنسبة إلى جميع أدوار الاجتهاد، يقع في أمور خمسة:

1 ـ تحديد دور الانطلاق

2 ـ التعريف بدور الانطلاق

3 ـ فقهاء الدور وأهم مؤلفاتهم

4 ـ منهج الاجتهاد في دور الانطلاق

5 ـ أهم خصائص دور الانطلاق

وإليك البحث عن هذه الأمور في الدور الثاني من أدوار الاجتهاد.

الأمر الأول: تحديد دور الانطلاق

يبدأ هذا الدور من عهد الشيخ الطوسي (ت 460هـ.ق) ويستمر إلى عهد المحقق الحلّي (ت671هـ.ق) أي من منتصف القرن الخامس إلى منتصف القرن السابع.

فقد انطلق الاجتهاد على يد الشيخ الطوسي في هذا الدور، حيث استطاع بما أوتي من نبوغ وعبقرية أن يخطوَ بالفقه، بل بعلوم الشريعة كلّها، خطوات عظيمة إلى الأمام، فكان إمام الحياة العلميّة والاجتهادية، وزعيمها الأوحد في ذلك العصر[1]، وقد استأثر الشيخ بعواطف تلاميذه ومعاصريه، واستطاع أن يحتلّ في قلوبهم مكانة رفيعة أحاطته بهالة من القداسة جعلت مخالفته ونقاش آرائه تبدو كإهانةٍ لشخصيته الفذّة[2].

الأمر الثالث: فقهاء دور الانطلاق وأهم مؤلفاتهم

يمكن أن نقسّم فقهاء هذا الدور إلى قسمين:

أ) الشيخ ومعاصروه.

ب) فقهاء ما بعد الشيخ.

أ) الشيخ ومعاصروه:

1 - أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت 460هـ.ق)

ولد شيخ الطائفة، أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي بن الحسن الطوسي في مدينة طوس في إيران، في شهر رمضان سنة (385 هـ.ق) وهاجر إلى بغداد سنة (408 هـ.ق) ولم يُنقل في التراجم والتاريخ شيء كثير عن الفترة الزمينة التي قضاها الشيخ في مسقط رأسه ولا عن أساتذته.

إلّا أنه تتلمذ في بغداد على علمين كبيرين هما: الشيخ المفيد والمرتضى. فصار علماً في الفقه ومرجعاً للشيعة بعد رحيل أستاذه الشريف المرتضى سنة (436هـ.ق) وقد تقاطر إليه العلماء والفضلاء

---

(1) **موسوعة الفقه الإسلامي**، ج1، ص 52.

(2) جعفر السبحاني، **موسوعة طبقات الفقهاء**، القسم الثاني، ص 280 - 281.

للتلمذة عليه، وبلغت عدة تلاميذه ثلاثمائة من مجتهدي الشيعة.

وبلغ الأمر من الاعتقاد به والإكبار له أن جعل له الخليفة آنذاك «القائم بأمر الله» كرسيّ الكلام، وقد كان لهذا الكرسيّ يوم ذاك عظمة وقدر فوق الوصف، إذ لم يسمحوا به إلّا لمن برز في علومه وتفوق على أقرانه، ولم يكن في بغداد يوم ذاك من يفوقه قدراً أو يفضل عليه علماً، فكان هو المتعين لذلك الشرف إلى أن جاءت أحداث بغداد المؤلمة التي أدّت إلى إحراق مكتبة الشيعة سنة (447هـ.ق) التي أنشأها أبو نصر سابور وزير بهاء الدولة البويهي، وكانت من دور العلم المهمة في بغداد، ولم يكن في الدنيا أحسن كتباً منها، كما أن بغداد كانت في ذلك الزمان عاصمة البلاد الإسلاميّة، ولم يكن في ذلك الزمان مدينة في العالم أهمّ منها.

وقد أُحرقت هذه المكتبة العظيمة في ما احترق من محالّ الكرخ، وتوسعت الفتنة، حتى أحرقوا كتب الشيخ وكرسيّه الّذي كان يجلس عليه للكلام. فضاع قسم كبير منها في هجوم السلاجقة على الكرخ.

وقد اضطرّ الشيخ أن يهاجر إلى النجف الأشرف سنة (449هـ.ق) ليؤسّس فيها جامعة علمية من جديد، وبقي هناك مدة اثنتي عشرة سنة، إلى أن توفي سنة (460هـ.ق) ودفن في داره، وتحولت الدار بعده إلى مسجد في موضعه اليوم[1].

أهم الآثار العلمية للشيخ الطوسي

في مجال الفقه:

1 ـ كتاب «النهاية في مجرّد الفقه والفتاوى»: كان كتاباً دراسيّاً زمناً

---

(1) انظر: **موسوعة الفقه الإسلامي**، ج1، ص 52 ـ 53؛ جعفر السبحاني، **موسوعة طبقات الفقهاء**، القسم الثاني، ص 269 ـ 271؛ عدنان فرحان، **أدوار الاجتهاد عند الشيعة الإمامية**، ص 117 ـ 118.

طويلاً إلى زمن المحقق الحلّي قبل تأليف كتاب «الشرائع»، وكما يظهر من عنوانه، كان كتاباً على نهج الفقه المأثور، حيث يختصر فيه على الروايات والنصوص مجرّداً عن الأسانيد.

2 ـ «المبسوط في فقه الإمامية»: ألّفه على مسلك المجتهدين، كما وصفه في مقدمته: إنه كتاب لم يصنّف مثله.

3 ـ «الخلاف في الفقه»: يعدّ كتاباً فقهياً، تناول فيه الآراء وتقويمها وموازنتها وترجيح ما اختاره على غيره من الآراء.

في مجال الحديث:

1 ـ «تهذيب الأحكام»: هو شرح استدلالي روائي لكتاب المقنعة لأستاذه الشيخ المفيد ألّفه في حال حياة أستاذه، وقد طبّق فيه منهج الاستنباط الروائي على أبواب الفقه كلّها.

2 ـ «الاستبصار»: ألّفه لمعالجة التعارض والاختلاف بين الأخبار المتعارضة.

في مجال الأصول:

«عدّة الأصول»: فاق هذا الكتّاب سائر الكتب الأصولية السابقة عليه وأصبح محوراً للتدريس والشرح والتعليق إلى قرون متأخرة، وهو يحوي جميع المسائل الأصولية، قال عنه السيّد مهدي بحر العلوم (ت 1212هـ.ق): «هو أحسن كتاب صنّف في علم الأصول»[1].

في مجال الرجال والفهرست:

الشيخ هو الّذي فتح باب البحث عن علم الدراية والحديث، وألّف كتباً رجالية مختلفة وهي:

---

(1) السيد بحر العلوم، **الفوائد الرجالية**، ج3، ص 231؛ **موسوعة الفقه الإسلامي**، ج1، ص 53.

1 ـ «الرجال في من روى عن رسول الله (ص) وعن الأئمة (ع)»: ألّف هذا الكتاب بأسلوب الطبقات من أصحاب النبي (ص) ثم أصحاب كل واحد من الأئمة (ع).

2 ـ «اختيار معرفة الرجال»: وقد هذّب فيه رجال الكشي الموسوم «بمعرفة الناقلين عن الأئمة الصادقين (ع)»، حيث عمد الشيخ إلى تهذيبه وتجريده من الزيادات والأغلاط وأملاه على تلاميذه في المشهد الغروي (وقد بدأ إملاءه يوم الثلاثاء، 26 من صفر عام 456هـ.ق)

3 ـ «الفهرست في شرح المصنّفين من رجالات الشيعة»: ذكر فيه أصحاب الكتب والأصول، وأنهى إليهم وإليها أسانيده عن مشايخه.

وهذه الكتب الثلاثة إضافة إلى فهرست النجاشي ـ الّذي كان معاصراً للشيخ، تعتبر المصادر الأربعة الأساسيّة لتوثيق رجال روايات الشيعة وأسانيدها.

في مجال التفسير:

«التبيان في تفسير القرآن» يعد الكتاب الأمّ لتفاسير الشيعة، وهو أول تفسير ألّف من أوّل القرآن إلى آخره، وفقاً لمذهب أهل البيت (ع).

في مجال الكلام:

1 ـ «تلخيص الشافي في الإمامة» وهو تلخيص لكتاب، «الشافي» الذي ألفه الشريف المرتضى.

2 ـ «تمهيد الأصول في علم الكلام» وهو شرح على القسم

النظري من رسالة «جمل العلم والعمل» للشريف المرتضى[1].

وفي مجالات أخرى: ككتاب «الغيبة» إلى غير ذلك من آثاره القيّمة.

2 ـ أبو الصلاح الحلبي (374 ـ 447هـ.ق)

هو فقيه متبحر، قرأ على الشيخ الطوسي. قال أستاذه الشيخ الطوسي في ترجمته: تقي بن نجم الحلبي، ثقة له كتب، قرأ علينا وعلى المرتضى. وأهمّ آثاره «الكافي في الفقه».

3 ـ أحمد بن علي النجاشي (372 ـ 450هـ.ق)

النجاشي رحمه الله كوفيا أسدّيا، ونشأ في بيت كبير من بيوتات وجهاء أهل الكوفة، وأمّا سكنه فكان في بغداد، وتتلمذ على الشيخ المفيد وحسين بن عبيد الله الغضائري وغيرهما وشارك الشيخ الطوسي في كثير من مشايخه، ووالده كان من علماء بغداد، كما أن جدّه أحمد بن العباس كان من العلماء، وأما جدّه الأعلى وهو عبد الله بن النجاشي فكان من والياً على الأهواز من قبل المنصور ويصفه الشيخ في التهذيب بقوله: كان النجاشي، وهو رجل من الزهاد، عاملاً على الأهواز وفارس؛ هذا وقد روى عن أبي عبد الله (ع) الرسالة المعروفة منه إلى النجاشي، التي نقلها المجلسي في «البحار»، عن رسالة «الغيبة» للشهيد الثاني، ونقلها الشيخ الأنصاري أيضاً في «المكاسب المحرّمة».

وأمّا أحمد بن علي النجاشي فهو الثقة الصدوق المعتمد المسكون إليه، الخبير بأحوال الرواة وأنسابهم وما ورد فيهم من

---

(1) انظر: **موسوعة الفقه الإسلامي**، ج1، ص 53 ـ 54؛ جعفر السبحاني، **موسوعة طبقات الفقهاء**، القسم الثاني، ص 272 ـ 274.

مدح أو ذمّ وطبقاتهم ومصنفاتهم وأصولهم ورواياتهم، قُدّم على أعلام الجرح والتعديل لكثرة اطلاعه وإحاطته، واتفقت كلمات علمائنا بترجيح أقواله على أقوال سائر أئمّة الجرح والتعديل.

ثمّ إن النجاشي بعد فتنة بغداد وإحراق مكتبة الشيعة، هاجر إلى مطير آباد وهي قرية من نواحي سامرّاء كانت أحد منتزهاتها، وقد بنيت في خلافة المأمون، وتوفي هناك سنة خمسين وأربع مائة[1].

ب) فقهاء ما بعد الشيخ:

يطلق على الفترة التي تلي الشيخ عصر الركود (460 ـ 600هـ.ق)؛ لأن الفقهاء من بعده لم يجرأوا على مخالفة طريقته ومنهجه وآرائه، لشدة تعظيمهم وتقديسهم له والاعتقاد بتفوقه وغزارة علمه واطلاعه على مصادر الشريعة وفنون الكلام والاستدلال، ومع ذلك كلّه، ربَّت هذه الفترة في أحضانها فقهاء كباراً نشير إلى أهمّهم:

4 ـ ابن البراج الطرابلسي (400 ـ 481هـ.ق)

له مناظرات مع شيخه الطوسي، وهو مؤلّف الكتب المهمّة: «المهذّب»، و«الجواهر في الفقه»، و«شرح الجمل».

5 ـ أبو علي الطوسي (ت حوالي 515هـ.ق)

الحسن بن محمد بن الحسن الطوسي، هو ابن شيخ الطائفة، قرأ على أبيه، ومن آثاره الفقهية «شرح النهاية».

6 ـ الفضل بن الحسن بن الفضل الطبرسي (471 ـ 548هـ.ق)

مؤلّف كتاب التفسير الشهير: «مجمع البيان في تفسير القرآن».

---

(1) انظر: **مقدمة رجال النجاشي**، تحقيق: محمد جواد النائيني، ج1، ص 11 ـ 14 و15.

7 ـ قطب الدين الراوندي (ت 573هـ.ق)

مؤلّف الكتاب القيّم «فقه القرآن في بيان آيات الأحكام».

8 ـ أبو الفتوح الرازي (ت حوالي 550هـ.ق)

مؤلّف التفسير الضخم «روض الجِنان وروح الجِنان في تفسير القرآن».

9 ـ ابن حمزة الطوسي (ت حوالي 550هـ.ق)

مؤلّف «الوسيلة إلى نيل الفضيلة».

10 ـ أبو المجد الحلبي (ت 566هـ.ق)

مؤلّف «إشارة السبق إلى معرفة الحق».

11 ـ السيّد ابن زهرة الحلبي (511 ـ 585هـ.ق)

مؤلّف «غنية النزوع» ومباحث الكتاب تدور على محاور ثلاثة: الأول: الكلام: المشتمل على أهم المسائل الكلامية، الثاني: أصول الفقه، الثالث: الفروع والأحكام الشرعية.

12 ـ قطب الدين البيهقي الكيدري (من علماء القرن السادس)

مؤلّف «إصباح الشيعة بمصباح الشريعة».

13 ـ سديد الدين الحمصي الرازي

مؤلّف «المصادر في أصول الفقه» و«المنقذ من التقليد».

14 ـ ابن شهر آشوب (488 ـ 588هـ.ق)

مؤلّف «مناقب آل أبي طالب».

15 ـ ابن إدريس الحلّي (543 ـ 598هـ.ق)

يعدّ ابن إدريس أول من خطا بالفقه خطوات واسعة، فهو بتأليفه كتابه المشهور: «السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى» أول من نقض غبار الركود عن كاهل الفقه الشيعي، ثم اقتفى أثره جلّ من تأخّروا عنه.

16 ـ معين الدين المصري (ت حوالي 630هـ.ق)

صاحب كتاب «التحرير».

17 ـ ابن معد بن فخار (ت 620هـ.ق)

مؤلّف «الرد على الذاهب إلى تكفير أبي طالب».

18 ـ ابن نما الحلّي (565 ـ 645هـ.ق)

وهو أحد مشايخ المحقق الحلّي[1].

الأمر الرابع: منهج الاجتهاد في دور الانطلاق

انطلق اجتهاد الشيعة على يد الشيخ الطوسي، فهو وإن اتبع في فتاواه ومؤلفاته الفقهية نهج أستاذيه المرتضى والمفيد إلا أنه مع ذلك بلغ التفريع والتخريج على يده مستوى عالياً واستخرج قواعد عقلية اعتمد عليها في مقام التفريع، كما صرّح بذلك في أوّل كتابه «المبسوط» حيث قال:

«فإنّي لا أزال أسمع معاشر مخالفينا من المتفقهة والمنتسبين إلى علم الفروع، يستحقرون فقه أصحابنا الإمامية ويستنزرونه (إلى أن قال): وهذا جهل منهم بمذهبنا، وقلّة تأمّل لأصولنا، ولو نظروا في أخبارنا وفقهنا، لعلموا أنّ جلّ ما ذكروه من المسائل موجود في أخبارنا، منصوصٌ عليه تلويحاً عن أئمتنا[2].

وكان الفقهاء قبل الشيخ يعتمدون النصوص والروايات من غير بحث حول أسانيدها، فكان الشيخ أوّل من فتح مجال البحث عن

---

(1) انظر: جعفر السبحاني، **موسوعة طبقات الفقهاء**، القسم الثاني، ص 280 ـ 310.

(2) الطوسي، **المبسوط في فقه الإمامية**، ج1، ص 14.

ذلك، وأسّس قاعدة حجيّة خبر الآحاد، وبالجملة: إن الشيخ بمؤلفاته القيّمة وفّر كل أدوات الممارسة الفقهية الاجتهاديه نظرياً وتطبيقيّاً، وهذه خطوة كبيرة وانطلاقة مهمة إذا ما قيست بما قبل عصره.

واستمر تأثير شخصية الشيخ العلمية بعد وفاته سنة (460هـ.ق) في الذين جاؤوا بعد عصره حيث لم يخرجوا عن نتائج استنباطاته، وقد بلغ حدّ عدم الجرأة على مخالفة طريقة الشيخ إلى مستوى القول: «إن كتبه المعروفة في الفقه والحديث، لعظم مكانتها، خدّرت العقول، وسدّت عليها منافذ التفكير في نقدها قرابة قرن، وقيل: إنّهم لقبوا بـ(المقلدين) نظراً لالتزامهم منهج الشيخ الطوسي وعدم خروجهم على آرائه»[1].

ولذلك سميت هذه البرهة الزمنية بعصر الركود.

أسباب ظاهرة الركود:

1 ـ الضغط من قبل السلطات الحاكمة آنذاك على الشيعة، كالغزنويين في الشرق، والأيوبيين في الشام ومصر، والسلاجقة خاصة في العراق حيث أحرق طغرل بك مكتبة بغداد، ما أدى إلى هروب الشيخ الطوسي إلى النجف، والنجاشي إلى مطير آباد وسلّار إلى إيران حيث توفّي في نواحي تبريز.

ومعلوم أنه في الجو المشحون بالعداء والبغضاء لا تسنح الفرصة لأيّ نشاط علمي، فإن الحياة العلميّة والفقهية رهن ظروف مناسبة صالحة لتنمية الأفكار[2].

---

(1) السيد الخوئي، **معجم رجال الحديث**، ج 15، ص 241؛ عدنان فرحان، **أدوار الاجتهاد في الفقه الإمامي**، ص129.

(2) جعفر السبحاني، **موسوعة طبقات الفقهاء**، القسم الثاني، ص 298 ـ 301.

2 ـ حظيت آراء الشيخ الطوسي بقدسيّة نزّهته عن النقد، واستمرّت تلك النظرة إلى مدّة مديدة[1]. قال صاحب المعالم: «إنّ أكثر الفقهاء بعد الشيخ الطوسي كانوا يقلّدون فتاوى الشيخ، لاعتقادهم بشخصيته العلمية وحسن ظنهم به»[2].

3 ـ ربّما يذكر عامل آخر للركود، وهو أن الشيخ بهجرته إلى النجف قد انفصل عن حوزته العلمية في بغداد، وبدأ ينشئ في النجف حوزة فتية حوله من أولاده أو من الراغبين في الالتحاق بالدراسات الفقهية، ومن الطبيعي أن الحوزة الفتية لا ترقى إلى مستوى التفاعل المبدع[3].

الأمر الخامس: أهم خصائص دور الانطلاق

يمكن أن نلخص أهمّ خصائص دور الانطلاق في ما يلي[4]:

1 ـ تدوين قوانين الاستنباط وقواعده، وفقاً لمذهب أهل البيت (ع)، وتوضيح مبانيه ومنهاجه في كل من أصول الفقه والحديث والرجال. وقد جعلت مصادر الاستنباط وأدلّة الفقه في هذا الدور في الكتاب والسنة والإجماع والعقل، ولعلّ ابن إدريس الحلّي، كما عن الشيخ المظفر، هو أوّل من صرّح بهذا[5]. نعم إن الاجماع الّذي يعدّ من الأدلّة في

---

(1) المصدر نفسه.

(2) نقلاً عن: عدنان فرحان، **أدوار الاجتهاد في الفقه الإمامي**، ص 130.

(3) الشهيد محمد باقر الصدر، **المعالم الجديدة**، ص 62 ـ 65.

(4) انظر: **موسوعة الفقه الإسلامي**، ج1، ص 54 ـ 55؛ جعفر السبحاني، **موسوعة طبقات الفقهاء**، القسم الثاني، ص 276 ـ 279 و302 ـ 303.

(5) انظر: الشيخ محمد رضا المظفر، **أصول الفقه**، ج2، ص 122؛ ابن إدريس الحلّي، **السرائر**، ج1، ص 46؛ عدنان فرحان، **أدوار الاجتهاد في الفقه الإمامي**، ص 137.

مذهب الإمامية، خلافاً لمذاهب العامة، أريد منه ما يكون في ضمنه قول المعصوم، أو يستكشف منه قوله، ولو بدلالة عقليّة، فيكون في الواقع كاشفاً عن السنة.

كما أنّ العقل أريد منه حكمه اليقيني لا الظنون والأقيسة وما شابهها.

2 ـ تطبيق القواعد المذكورة للاستنباط في الفقه بصورة موسعة، وفي جميع الأبواب، كما يرى في «المبسوط» وبذلك استطاع فقهاء الإمامية أن يثبتوا قدرة مدرسة أهل البيت (ع) على علاج التفريعات والمسائل الفقهية المستحدثة مهما تنوّعت وتفرّعت.

3 ـ الحوار مع المذاهب الفقهية الأخرى والمقارنة في ما بينها سواء بنحو الفتاوى المجرّدة أو بشكل موسّع واستدلالي، كما يظهر من كتاب «الخلاف».

4 ـ الاهتمام بتوفير أدوات الاستنباط الرجالية والحديثية.

5 ـ القول بحجية خبر الآحاد، خلافاً لما كان عليه كثير من الأصحاب، كالمفيد والمرتضى وابن قبة وإن استمر القول بإنكارها بواسطة فقهاء أمثال ابن إدريس الحلّي وابن زهرة وابن البراج والطبرسي إلى ما بعد الشيخ.

6 ـ الاهتمام بالدراسات القرآنية ويعتبر تفسير «التبيان» للشيخ من أغنى الكتب التفسيرية، حيث أوضح مدى الاهتمام البالغ من قبل الشيخ في الجانب القرآني، كما أن كتاب «فقه القرآن» لمؤلّفه القطب الراوندي يعد أوّل مؤلف اختص بآيات الأحكام، وأيضاً «تفسير مجمع البيان» للطبرسي و«روض الجنان» لابن الفتوح الرازي يظهر اهتمام الأصحاب بكتاب الله.

7 ـ بظهور ابن إدريس الحلّي بعد فترة من الركود العلمي، عادت

حركة الاجتهاد إلى نشاطها، وظهر في علماء الشيعة من تجاوز بفكره واجتهاده كثيراً من آراء الشيخ وبذلك كسر الجمود الّذي كان عليه الفقهاء من تلامذة الشيخ ومقلّديه.

8 ـ في دور الانطلاق كانت «حوزة بغداد» تُعدُّ أهمّ مركز اجتهادي لمذهب الإمامية. ثم بعد اشتعال نار الفتنة في بغداد، هاجر الشيخ إلى النجف الأشرف حيث أسّس حوزة علمية فيها. ثم في أواخر الدور بدأ تكوّن مركز علمي جديد، صار في الدور الثالث المركز الأصلي للعلم والاجتهاد في مذهب الإمامية، وهو حوزة الحلّة.

9 ـ بانتهاء دور الانطلاق، ينتهي عصر القدماء الذين يعدّ فقههم فقهاً مأثوراً، وبما أنّهم كانوا قريبي العهد بعصر الأئمة الهداة (ع) وكان عندهم كثير من الأصول والآثار والقرائن التي فُقِدت في العصور اللّاحقة، تعدّ فتاواهم وآراؤهم الفقهية عند البعض كالسيد البروجردي حجةً، فإذا أجمعوا على رأي واحد يكون هذا الإجماع حجةً معتبرةً، وهذا ما يسمى باعتبار الشهرة عند القدماء.

الدور الثالث: دور الاستقلال والتكامل

والبحث فيه يقع حول أمور خمسة:

1 ـ تحديد دور الاستقلال

2 ـ التعريف بدور الاستقلال

3 ـ فقهاء دور الاستقلال وأهم مؤلفاتهم.

4 ـ منهج الاجتهاد في دور الاستقلال

5 ـ أهمّ خصائص دور الاستقلال

الأمر الأول: تحديد دور الاستقلال والتكامل

يبدأ هذا الدور من منتصف القرن السابع؛ أي من عصر المحقق الحلّي(602 ـ 676هـ.ق) ويستمرّ باستمرار النشاط الفقهي لأعلام هذا الدور، حتى نهاية القرن العاشر؛ أي إلى زمن الشهيد الثاني (911 ـ 966هـ.ق)[1]

الأمر الثاني: التعريف بدور الاستقلال

بعد ظهور ابن إدريس الحلي بدأت مدرسة الحلّة نشاطها، ثم جاء الدور الثالث وأعقبه آخرون من نفس هذه المدرسة، وبعدها ازدهرت ونشطت مدرسة جبل عامل وإصفهان في نفس هذا الدور.

مدرسة الحلّة: بعد ابن إدريس الحلّي، جاء دور الأُسر العلمية الحليّة التي أسهم علماؤها في جلّ العلوم الإسلاميّة ومدرسة أهل البيت، ولاسيما بما يرتبط بالاجتهاد واستنباط الأحكام، بقسط وافر.

ومن أهمّ هذه الأُسر في هذه الحقبة من الزمن الممتدة من القرن السادس إلى أوائل القرن الحادي عشر: آل نما وآل طاووس الهذليون والأسديّون[2]. ومن بين علماء الحلّة، وأشهرهم في مستوى الاجتهاد والفقه، هم المسمّون بالحليين الستة، أي: ابن إدريس الحلّي، والمحقق الحلّي، ويحيى بن سعيد الحلّي، والعلّامة الحلّي، وفخر المحققين الحلّي، والفاضل المقداد السيوري الحلّي[3]، وأيضاً ابن فهد الحلّي الذي يعدُّ من أشهر فقهاء هذا الدور في مدرسة الحلّة. (757 ـ 841هـ.ق).

---

(1) **موسوعة الفقه الإسلامي**، ج1، ص 56.

(2) عدنان فرحان، **أدوار الاجتهاد في الفقه الإمامي**، ص 141 ـ 142.

(3) الشيخ الأنصاري، **المكاسب المحرمة**، ج 5، ص 85.

وقد استمر نشاط مدرسة الحلّة في القرون المتتابعة، حتى أواخر القرن التاسع، ومع أنّ الحملة المغولية محت الكثير من الآثار العلمية في حاضرة العراق ودمّرتها، إلّا أنّ الحوزة العلمية في الحلّة بقيت مصونة من شرّهم واستمر نشاطها.

فبعد هجوم المغول على الشرق الإسلامي بسطوا سلطتهم على حاضرة البلاد الإسلاميّة بغداد، بعد حروب مهلكة مفجعة أدت إلى سقوط الدولة العباسية على يد هولاكو عام (656هـ.ق) واستقر حكم المغول على المسلمين إلى أن اعتنق بعضهم الإسلام، ويعدّ محمود غازان خان الّذي جلس للحكم (664 ـ 704 هـ.ق) أوّل من اعتنق الإسلام، ثم أعقبه محمد خدابنده أولجايتو الذي تسلم زمام الأمور (عام 704 ـ 716هـ.ق) وقد انتحل التشيع بفضل العلّامة الحلّي بعد مناظرات جرت بينه وبين علماء المذاهب الأربعة في محضر السلطان، حيث ظهرت قوّة منطقه على كل من حضر، فطلب السلطان منه أن يلازمه في السفر والحضر، وهكذا أخذ العلّامة يصاحبه مع تلاميذه، وكتبه فأسّس مدرسة سيّارة، تقام كلّما حطّ السلطان بمكان، حتى أنّ العلّامة فرغ من تأليف بعض كتبه في مدينة «سلطانية» من محافظة زنجان، فلمّا اعتنق المغول الإسلام والتشيع وأخذوا يروّجون العلم، بدأ الركب الحضاري يتقدم بعد أن أوقفته فتنة المغول، ولم تمض مدّة حتى بدأ المسلمون بأخذ زمام الأمور من يد المغول في السياسة والثقافة والاقتصاد. وقد ساء الأمن في البقاع الإسلاميّة إلى عصر السلطان بهادرخان (716 ـ 736هـ.ق) حيث تغيّرت الأوضاع بعد وفاته. وعادت الفوضى إلى البلاد، وجاء الملوك واحداً، بعد واحد وتمزقت البلاد واستبدّ بكل جزء منها أمير، كأمراء آل جلايرجوباني وآل مظفر واينجو والسربدارية. وفي تلك الظروف ظهر تيمور لنگ وبسط نفوذه على أصقاع شاسعة بعد أن أراق دماءً كثيرة ودام حكم التيمورية (127) سنة لم يكن همهم فيها سوى الركوب على رقاب الناس، فانعكست سيرتهم السيّئة على

الصعيد العلمي والثقافيّ، بما في ذلك العلوم الإسلاميّة والفقه والاجتهاد، ممّا أعقب فتور النشاط الاجتهادي[1].

مدرسة جبل عامل:

تراجع التشيّع الذي بدأ في بلاد الشام منذ إقصاء أبي ذر الغفاري إليها ثم انتعش في أيام الفاطميين؛ لكنه عاد وأصيب بنكسة في زمن الأيوبيين ولمّا استولى المغول وأعقبتهم دولة المماليك تنفّس الشيعة الصعداء في الشام رغم اضطهاد المماليك، لهم وفي تلك الظروف بادر الشهيد الأول إلى إنشاء مدرسة جزّين التي أثمرت واتسعت وتلتها حوزات علمية أخرى كحوزة بعلبك والكرك وجبع، وظهر علماء وفقهاء عظماء في هذه المدرسة من أهمّهم وأشهرهم على صعيد الاجتهاد والفقهاهة، الشهيد الأول والمحقق الكركي والشهيد الثاني، أي ثلاثة من المسمّين بالشاميّين الخمسة المذكورين في الكتب الفقهية[2] واستمرّت مدرسة جبل عام حتى سقطت دولة المماليك على يد السلطان سليم العثماني الّذي امتدّ نفوذه إلى بلاد الشام، في عام (930هـ.ق) وهناك عاد الضغط على الشيعة مرّة أخرى، واستشهد الشهيد الثاني (966هـ.ق)، فأخذ النشاط الفقهي في مدرسة جبل عامل بالتقلّص شيئاً فشيئاً، ما حدا بكثير من الفقهاء إلى الهجرة إلى إيران والعراق[3].

مدرسة اصفهان:

مع إطلالة القرن العاشر قضى الحكم الصفوي على التيمورية،

---

(1) انظر: جعفر السبحاني، **موسوعة طبقات الفقهاء**، القسم الثاني، ح 33، ص 341.

(2) والاثنان الباقيان هما أبو الصلاح الحلبي والقاضي ابن البرّاج الطرابلسي من فقهاء الدور الثاني.

(3) جعفر السبحاني، **موسوعة طبقات الفقهاء**، القسم الثاني، ص 383.

وبذلك وقعت البلاد الإسلاميه تحت حكم دولتين عظيمتين: الصفوية والعثمانية. حكمت الأولى في أصقاع الشرق الإسلامي (من عام 905 إلى 1135هـ.ق) وحكمت الثانية في أصقاع الغرب الإسلامي، وأكثر البلاد العربيّة، وقد استأثر الفقهاء باهتمام كلا الدولتين، بغية إضفاء الشرعيّة على حكمهما، خصوصاً الدولة الصفوية التي قامت على دعامة التشيع وولاية الأئمة الاثني عشر (ع) التي فوّضت الأمور بعد غيبة الإمام الثاني عشر إلى الفقهاء العظام الجامعين لشرائط الإفتاء، فازدهرت العلوم الإسلاميّة، لاسيما الفقه في عهد الدولة الصفوية، وبدأ النشاط الفقهي في إيران ولاسيما الحوزة العلمية بأصفهان التي هاجر إليها كثيرون من العلماء والفقهاء من جبل عامل، كالمحقق الثاني والشيخ بهاء الدين وغيرهما. فكانت حوزة إصفهان في عهد الدولة الصفوية ذات نشاط كبير تخرّج منها علماء أفذاذ في اختصاصات مختلفة واستمرّ نشاطها العلمي من أواخر الدور الثالث إلى الأدوار اللّاحقة، فأخذت الأبحاث الفقهية خصوصاً في إيران تزدهر في ما يرجع إلى فقه الدولة ونظام الحكم الإسلامي، وألّفت كتب كثيرة في حول ذلك في المجال الفقهي كالرسائل الخراجية والرسائل الكثيرة حول صلاة الجمعة[1].

الأمر الثالث: فقهاء دور الاستقلال وأهم مؤلفاتهم[2].

1 ـ المحقق الحلّي نجم الدين جعفر ابن الحسنبن يحيى بن سعيد الحلّي (602 ـ 676هـ.ق).

كان المحقق الحلي مرجع أهل عصره في الفقه. ويكفي في

(1) المصدر نفسه، ص 355 و379 و430.

(2) المصدر نفسه، ص 310 ـ 333.

مقامه أنّ كتاب «شرائع الإسلام» أصبح كتاباً دراسيا منذ تأليفه إلى يومنا هذا، وصار محطاً للشرح والتعليق عبر القرون، وقد وصفه العلامة الحلي في إجازته أبي زهرة من بأنه كان أفضل أهل عصره في الفقه، واستدركه صاحب المعالم بقوله: لو كان ترك التقييد بأهل زمانه، كان أصوب، إذ لا أرى في فقهائنا مثله على الإطلاق.

وحكي أن المحقق خواجة نصير الدين الطوسي حضر درس المحقق وطلب منه إكمال الدرس، فجرى البحث في مسألة استحباب التياسر في العراق فقال الخواجة: لا وجه للاستحباب؛ لأن القياس إن كان من القبلة إلى غيرها فهو حرام، وإن كان من غيرها إليها فواجب، فقال المحقق في الحال: بل منها إليها فسكت الخواجة، ثم الّف المحقق في ذلك رسالة لطيفة وأرسلها إلى الخواجة فاستحسنها.

أهمّ مؤلفاته:

أ - «شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام»: وهو من أحسن المتون الفقهية ترتيباً، ومعظم الموسوعات الفقهية الضخمة التي ألّفت بعد عصر المحقق هي شروح له، كما هو مذكور «في الذرّيعة إلى تصانيف الشيعة».

ب - المختصر النافع.

ج - المعتبر في شرح المختصر.

د - معارج الأصول.

2 - أحمد بن موسى بن جعفر بن طاووس (ت 673 هـ.ق).

هو أوّل من اخترع تفريع الأخبار إلى أقسامها الأربعة: الصحيح والحسن والموثق والضعيف، بعد ما كان الصحيح عند القدماء بغير المعنى الّذي اصطلحه عليه، وقد صبّت الأخباريّه حمم غضبها على ابن طاووس وتلميذه العلّامة الحلي؛ لأجل تنويعهما الأخبار بهذا النحو.

أهمّه كتبه في الفقه:

أ ـ «بشرى المحققين»: في ستّة مجلّدات.

ب ـ «الملاذ»: في أربعة مجلّدات.

ممّا يؤسف له أن هذين الكتابين لعب بهما الزمان، ولم تصلنا نسخة منهما.

ج ـ «حلّ الإشكال في معرفة الرجال»:

وقد جدّد صياغة الكتاب صاحب المعالم وأسماه بـ «التحرير الطاووسي».

هـ ـ «الفوائد العدّة»: وهو كتاب في أصول الفقه.

3 ـ علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن طاووس (ت 664هـ. ق).

يصل نسب ابن طاووس إلى السبط الأكبر (ع) وتكنّى أسرة طاووس بابن طاووس نسبة إلى جدّهم الأعلى محمد بن إسحاق، فإنه كان جميل الصورة، بهي المنظر إلّا أنّ شكل قدميه لم يتناسب مع جمال هيئته.

أهمّ مؤلفاته:

أ ـ «إقبال الأعمال».

ب ـ «مهج الدعوات».

ج ـ «اللهوف في قتلى الطفوف».

د ـ «جمال الأسبوع».

هـ ـ «غياث سلطان الورى لسكان الثرى»: وهذا الأخير في الفقه[1].

(1) ابن طاووس، **إقبال الأعمال**، ص 5 ـ 9.

4 ـ يحيى بن سعيد الحلّي (601 ـ 689هـ.ق).

له تصانيف منها:

أ ـ «الجامع للشرائع»: في الفقه.

ب ـ «المدخل في أصول الفقه».

ج ـ «نزهة الناظر في الجمع بين الأشباه والنظائر».

5 ـ يوسف ابن المطهر الحلّي: والد العلّامة الحلي.

6 ـ الفاضل الآبي (كان حيّا عام 673هـ.ق).

وهو مؤلّف: «كشف الرموز في شرح المختصر النافع».

7 ـ الحسن بن علي بن داود الحلي (647 ـ 707هـ.ق).

صاحب كتاب الرجال المعروف بابن داود.

8 ـ العلّامه الحلي الحسن بن يوسف بن المطهر (648 ـ 726 هـ.ق).

يصفه ولده بالمؤيّد بالنفس القدسية والأخلاق النبويّة ويعرّفه ابن داود في رجاله:

«علّامة وقته، صاحب التحقيق والتدقيق، كثير التصانيف، انتهت رئاسة الإمامية إليه في المعقول والمنقول».

أهمّ كتبه:

أ ـ «منتهى المطلب في تحقيق المذهب».

ب ـ «تلخيص المرام في معرفة الأحكام».

ج ـ «غاية الأحكام في تصحيح تلخيص المرام».

د ـ «تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية».

هـ ـ «مختلف الشيعة في أحكام الشريعة».

و ـ «تبصرة المتعلمين في أحكام الدين».

ز ـ «تذكرة الفقهاء».

ح ـ «مبادئ الوصول إلى علم الأصول».

ط ـ «تهذيب الوصول إلى علم الأصول».

ي ـ «نهاية العقول إلى علم الأصول».

وقد ذكر أن العلّامة ألّف خمسة عشر كتاباً في الفقه، وعشرة في أصول الفقه ـ وألّف في المنطق: «الجوهر النضيد»، وفي الكلام: «شرح التجريد»، و«الباب الحادي عشر».

9 ـ فخر المحققين محمد ابن الحسن الحلّي (682 ـ 771هـ.ق).

وهو ابن العلّامه الحلّي، مؤلّف الموسوعة الفقهية الضخمة: «إيضاح الفوائد في حلّ مشكلات القواعد». ومن آثاره الأصولية: «غاية السؤول في شرح تهذيب الأصول».

10 ـ قطب الدين الرازي (م 776 ت).

تلميذ العلّامة، وقد قرأ قواعده عليه بناحية ورامين سنة (713ه.ق.) وكتب العلّامة على ظهر كتابه عبارة تدل على مكانته: كان قطب الدين الرازي من ذرّية الصدوق.

وكتاباه في المنطق: «شرح الشمسية» وهو شرح «رسالة الشمسية» لنجم الدين علي الكابن القزويني و«شرح المطالع في المنطق» للقاضي سراج الدين محمود بن أبي بكر الأرموي كانا من الكتب الدراسية في الحوزة العلمية.

11 ـ الشهيد الأول محمد بن مكّي العاملي (734 ـ 786هـ.ق).

ولد بجزين وقد استجاز من مشايخ الفريقين السنة والشيعة،

وروى مصنفات أهل السنة عن نحو أربعين شيخاً، قال أستاذه فخر المحققين: أفضل علماء العالم، سيّد فضلاء بني آدم.

أهمّ آثاره الفقهية:

أ ـ «ذكرى الشيعة».

ب ـ «الدروس الشرعيّة في فقه الإمامية».

ج ـ «اللمعة الدمشقية»: وقد ألف هذا الكتاب بطلب من علي بن المؤيّد ملك خراسان عام (782هـ.ق) وهو من ملوك السربداريّة.

وقد ذكر له خمسة عشر كتاباً في الفقه، ومن ألطف كتبه «القواعد والفوائد» وهذا الكتاب قد يعدّ أول تأليف في هذا المضمار وقد احتوى على (330) قاعدة و(100) فائدة.

12 ـ عبد المطلب بن محمد بن علي الأعرج (681 ـ 754هـ.ق).

13 ـ عبد الله بن محمد بن علي الأعرج.

14 ـ ابن المتوّج عبد الله بن سعيد البحراني، وابنه أحمد بن عبد الله.

15 ـ الفاضل المقداد بن عبد الله السيوري الحلّي (ت 828 هـ.ق).

له كتب:

أ ـ «التنقيح الرائع في شرح الشرائع في الفقه».

ب ـ «كنز العرفان في فقه القرآن».

و«شرح الباب الحادي عشر» وقد أصبح من الكتب الدراسية إلى يومنا هذا. علماً أن «الباب الحادي عشر» للعلّامة الحلّي، وكما

اختصر «مصباح المتهجد» للشيخ الطوسي بالتماس الوزير محمد بن محمد القوهدهي، ورتبه على عشرة أبواب، وسمّاه «منهاج الصلاح في مختصر المصباح» ثم أضاف إليه ما لا بدّ منه لعامة المكلّفين، من مسائل، أصول الدين، وسمّى إضافاته «الباب الحادي عشر في ما يجب على عامّة المكلفين من معرفة أصول الدين»، ولما كان هذا الباب جامعاً لمسائل العقائد صار محلّا لأنظار المحققين الذين وتولّوه بالشرح والتعليق والترجمة ونظموه في الشعر عربيا وفارسيا. ومن أشهر الشروح عليه هو «النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر» للفاضل المقداد[1].

16 ـ ابن فهد أحمد بن محمد الأسدي الحلّي (757 ـ 841هـ.ق).

قد جمع بين المعقول والمنقول والظاهر والباطن والعمل بأحسن ما كان يجمع[2].

أهمّ مؤلفاته:

أ ـ «المهذب البارع إلى شرح النافع».

ب ـ «عدّة الداعي ونجاح الساعي».

وقد توفّي بكربلاء عن عمر ناهز (84) سنة وله هناك قبر يزار.

17 ـ مفلح الصيمري (كان حياً عام 878هـ.ق)[3].

الشيخ مفلح بن حسن، من تلاميذ أحمد بن فهد الحلّي وله مؤلّفات مهمّة:

---

(1) الشيخ آقابزرگ الطهراني، **الذرّيعة إلى تصانيف الشيعة**، ج 13، ص 117 ـ 123.

(2) المامقاني، **تنقيح المقال**، ج1، ص 92.

(3) المصدر نفسه، ص 348 و351 و355.

منها ما يلي: «غاية المرام في شرح شرائع الإسلام» ومنها: «جواهر الكلمات في صيغ العقود والإيقاعات».

18 ـ أبو جمهور الأحسائي (كان حياً عام 901هـ.ق)[1].

من آثاره في الفقه: «الأقطاب الفقهية والوضائف الدينية على مذهب الإمامية» ومن تأليفه في الحديث: «غوالي اللآلي العزيزية في الأحاديث الدينية».

19 ـ الشيخ حسين الصيمري (ت 933هـ.ق)[2].

من مؤلفاته: «محاسن الكلمات في معرفة النيات» و«جواز الحكومة الشرعية».

20 ـ الشيخ علي بن الحسين ابن عبد العالي الكركي العاملي (ت 868 ـ 940هـ.ق)[3].

يعرف بالمحقق الثاني، ولد في كرك نوح التي كانت معقلاً للشيعة في البقاع من لبنان منذ الفتح الإسلامي، بسبب وجود بعض القبائل الموالية للإمام علي (ع) مع الجيوش التي فتحت بلاد الشام، ودخلت البقاع أمثال الهمدانيين وخزاعة. ولد المحقق الثاني في هذا البلد العريق في تشيّعه، فدرس الفقه على المذهب الشيعي في بلده على شيوخ العلم في زمانه، كالشيخ علي بن هلال الجزائري، ثم خرج طالباً لعلوم الفرق الإسلاميّة، فهاجر إلى مصر، لدراسة فقه المذاهب الأربعة، فأخذ هناك من علمائها، وحصّل الإجازات من شيوخها بالرواية، خصوصاً الصحاح الستّة، وبالأخصّ صحيح البخاري وصحيح مسلم وموطأ مالك ومسند أحمد بن حنبل.

---

(1) المصدر نفسه، ج1، ص 348 و351 و355.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ص 357؛ ومقدمة: **جامع المقاصد**، ج1، ص 27.

وبعد ظهور الدولة الصفوية، احتاجت في أوّل أمرها إلى فقهاء يعلّمون الناس أمور دينهم، ويتولّون منصب القضاء لإدارة شؤون الناس وكان لعلماء جبل عامل السهم الأوفر في هذا المضمار، فقد هاجروا إلى إيران وتولّوا أمور الدولة، وكانت بلدة المحقق الكركي تعجّ بالعلماء، حيث كان فيها أكثر من ثلاثين عالماً، فهاجروا إلى إيران، وفوّض الشاه الصفوي إليهم تنظيم شؤون الدولة، حسبما يقتضيه الشرع الحنيف، وقد شغل علماء جبل عامل في الدولة الصفوية مناصب حسّاسة مهمة منها: الأمير وشيخ الإسلام ونائب الإمام والمفتي ومروّج المذهب. وكان الشيخ الكركي على رأس المهاجرين في أول نجاح الشاه إسماعيل، فوّلاه منصب شيخ الإسلام في إصفهان عاصمة الدولة الصفوية وقد كتب إلى علماء كرك وجبل عامل يحثّهم على النهوض إليه للجهاد في نشر الدين الحنيف، ولمّا توافر لديه عدد من رجال الدين، عيّن في كل بلد وقرية إماماً يعلّم الناس شرائع الإسلام، ويؤمّهم في الصلاة، ثم نصب نفسه لتعليم كبار رجال الدولة كالأمير جعفر وزير الشاه، وأمدّه الشاه إسماعيل بسبعين ألف دينار شرعي سنويا ليصرفها على المدارس، ولمّا تولّى الشاه طهماسب سنة 930، قرّب المحقق الكركي ولقّبه نائب الإمام، وكان علماء الكرك يبعثون الرسائل إلى إخوانهم في كرك وبعلبك وجبل عامل يحثّونهم على الالتحاق بأصفهان فالمحقق الكركي أرسل إلى الشيخ حسين بن عبد الصمد، والد الشيخ البهاني، وأغراه بالسفر إليه. ثم لعب الكركيون دوراً فعالا في تنظيم الحياة العلميّة والثقافيّة والاقتصادية والعمرانية في إيران؛ إذ فتحوا المدارس وصرفوا على الطلاب، ونظّموا الخراج والقضاء، وضبطوا اتّجاه القبلة في أكثر بلاد العجم وهندسوا المساجد والمآذن والقباب، وألّفوا الكتب في الدفاع عن مذهبهم، وردّوا على علماء السنة ورهبان النصارى.

قال المحقق البحراني: جعل (الشاه طهماسب) أمور المملكة بيده (المحقق الكركي) وكتب رقماً إلى جميع الممالك بامتثال ما يأمر به الشيخ المذكور، وكتب أيضاً أن أصل الملك إنما هو للمحقق الكركي؛ لأنه نائب الإمام (ع)[1].

وقال السيّد نعمة الله الجزائري في كتابه «شرح غوالي اللآلي»: «مكّنه السلطان العادل الشاه طهماسب من الملك والسلطان وقال له: أنت أحقّ بالملك؛ لأنّك النائب عن الإمام، وإنّما أكون من عمّالك أقوم بأوامرك ونواهيك» وأكّد أيضاً «أن معزول الشيخ لا يستخدم ومنصوبه لا يعزل».

وكتب الشاه طهماسب، أيضاً، بخطّه في جملة ما كتبه في حق هذا المولى:

«. . . حيث إنه يبدو ويتضّح من الحديث الصحيح النسبة إلى الإمام الصادق (ع) «انظروا إلى من كان منكم، قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فارضوا به حكماً، فإني قد جعلته حاكماً، فإذا حكم بحكم فمن لم يقبله منه فإنّما بحكم الله استخفّ وعلينا ردّ وهو رادّ على الله وهو على حدّ الشرك»، ووأضح أن مخالفة حكم المجتهدين الحافظين لشرع سيّد المرسلين، هو والشرك في درجة واحدة، لذلك فإنّ كلّ من يخالف حكم خاتم المجتهدين ووراث علوم سيّد المرسلين، نائب الأئمة المعصومين، لازال اسمه العلّي عليا عاليا، ولا يتابعه فإنه لا محالة ملعون مردود وعن مهبط الملائكة مطرود سيوخذ بالتأديبات البليغة والتدبيرات العظيمة. . . كتبه طهماسب بن شاه إسماعيل الصفوي الموسوي[2]. فالمحقق

---

(1) يوسف البحراني، **لؤلؤة البحرين**، ص 152.

(2) الدكتور حسن نصر الله، **تاريخ كرك نوح**، ص 90 ـ 91؛ القمي، **الفوائد الرضوية**، ص 305؛ الخونساري، **روضات الجنات**، 4، ص 362 ـ 363.

الكركي يعتبر باعث النهضة الشيعية في إيران ومجدّد المذهب وواضع الأسس الشرعيّة الدستوريّة للدولة الصفوية.

ولكن بالرغم من عظمة الشيخ وجلالته وإجلال السلطان له فقد كان يعاملهم معاملة خاصة وقد اعترض على شاه إسماعيل عندما أمر بقتل سيف الدين أحمد بن يحيى التفتازاني شيخ الإسلام بهرات، لأجل تعصّبه في التسنن، حيث اعترض عليه في قتله إيّاه وخطّأه في ذلك وقال: لو لم يقتل لأمكن أن يتمّ عليه بالحجج والبراهين العقليّة والنقلية حقيّة مذهب الإماميّة وبطلان مذهب أهل السنة والجماعة، ويُلزم بذلك ويسكت ويُذعن من إلزامه جميع ما وراء النهر وخراسان بحقيّة مذهب الشيعة، ولذلك كان الشيخ متأسفا دائماً[1].

ومع كل هذا لم يسلم من الحسّاد، فقد عاب عليه معاصره ومنافسه الشيخ إبراهيم القطيفي قبوله جوائز السلاطين، وبعض تلامذة الشيخ الكركي رجع عنه واتصل بالشيخ القطيفي وطالب مع جماعة من العلماء ممن كان بينهم وبين الشيخ كدورة، أن يتباحث مع الشيخ علناً في مجلس الشاه طهماسب في مسألة صلاة الجمعة، حتى يعاونه في البحث تلك الجماعة من العلماء في المجلس، وكان يعاونهم في ذلك جماعة من الأمراء أيضاً عداوة للشيخ علي. ولكن لم يتفق هذا المقصود وفي تلك الأوقات كتب بعض الأشرار مكتوباً مشتملاً على أنواع الكذب بالنسبة إلى الشيخ علي.

لهذه الأسباب ترك المحقق الثاني إيران مع ما كان له فيها من الجاه العظيم وسكن العراق، وقد توفي في سنة (940ه. ق) بالنجف وقيل إنه مات شهيداً مسموماً، قاله الشيخ حسين بن عبد الصمد والد الشيخ البهائي[2].

---

(1) الميرزا النوري، **خاتمة المستدرك**، ج3، ص 432.

(2) انظر: مقدمة **جامع المقاصد**، ج1، ص 27 ـ 24.

أهمّ كتبه القيّمة:

أ ـ «جامع المقاصد في شرح قواعد العلّامة»؛ وقد حكي عن الشيخ محمد حسن النجفي أنه قال: إن الفقيه إذا كان بين يديه «جامع المقاصد» و«وسائل الشيعة» و«جواهر الكلام» استغنى عن أيّ مصدر آخر للاستنباط[1].

ب ـ «رسائل المحقق الكركي». ولا بدَّ من الإشارة إلى أن المحقق الثاني أول من أحضر مسائل الحكومة إلى الساحة الفقهية.

21 ـ إبراهيم القطيفي (م 945هـ.ق)

وكان مع الشيخ علي الكركي (المحقق الثاني) شريكاً في الدرس عند الشيخ علي بن هلال الجزائري. وقد دارت بينهما مناظرات في مسائل فقهية اهمّهما مسألة الخراج وصلاة الجمعة، فألّف المحقق رسالة: «قاطعة اللجاج في تحقيق الخراج» نقضها القطيفي بكتاب «السراج الوهّاج لدفع عجاج قاطعة اللجاج». ثم ألّف المحقق الأردبيلي رسالة دافع فيها عن القطيفي.

ومن فتاوى القطيفي حرمة صلاة الجمعة في عصر الغيبة ردّا على المحقق الكركي القائل بوجوبها مع حضور الفقيه الجامع لشرائط الفتوى وكونه إماماً[2].

22 ـ الشهيد الثاني زين الدين الجبّعي العاملي (911 ـ 966هـ.ق).

ولد في سنة (911هـ.ق) في جبّع واشتغل بقراءة القرآن وفنون الأدب والفقه على والده، ثم ذهب إلى ميس لتكميل دراسته فحضر فيها على الشيخ علي الكركي من سنة (935هـ.ق) إلى (933هـ.ق) ثم ذهب إلى كرك نوح وحضر أبحاث السيّد حسن بن السيّد جعفر ثم

(1) جعفر السبحاني، **موسوعة طبقات الفقهاء**، القسم الثاني، ص 357.

(2) رسائل: **رسالة صلاة الجمعة**، ص 158 ـ 159.

غادر سنة (934هـ.ق) إلى جبع وبقي هناك إلى سنة (937هـ.ق) واشتغل بالمذاكرة والمطالعة، ثم ارتحل إلى دمشق وبقي هناك سنة واحدة، حضر فيها دروس الطب والفلسفة والهيئة، ثم عاد إلى مسقط رأسه سنة (938هـ.ق)، وأقام فيها إلى سنة (941هـ.ق) ثم رجع مرة أخرى إلى دمشق ودرس المذاهب الإسلامية هناك، ثم غادر إلى مصر سنة (944هـ.ق) وكانت مصر يومئذ مركزاً كبيراً من مراكز الحركة العقليّة، فحضر كثيراً من الحلقات الموزّعة من أصحاب مختلف المذاهب الإسلاميّة، والتقى بشيوخ الفقه والحديث والتفسير والأدب.

فكانت مدة إقامته في مصر ثمانية عشر شهراً، ثم غادر إلى الحجاز، وبعد قضاء الحج رجع إلى مسقط رأسه جبع واستمر في التدريس والكتابة والتوجيه والإرشاد حتى بدا له أن يزور العتبات المقدّسة فقصد العراق، وبعد ما أنهى زيارته توجه إلى بعلبك في سنة (953هـ.ق) فاشتغل بالتدريس والإفتاء على المذاهب السنّية ومذهب أهل البيت (ع)وبقي هناك إلى (955هـ.ق) ثم رجع إلى وطنه وكان هذا خاتمة أوقات الأمان وبداية ما لقيه من الضغط الشديد والمراقبة عليه وإحاطته بالعيون والجواسيس، واستشهد في سنة (965هـ.ق) في أواسط سلطنة الشاه طهماسب، وكان السبب في شهادته أن جماعة من العامة قالوا لرستم باشا الوزير الأعظم للسلطان سليمان الخليفة العثماني إن الشيخ زين الدين يدعي الاجتهاد ويتردد إليه كثير من علماء الشيعة ويقرأون عليه كتب الإمامية وغرضهم بذلك إشاعة التشيع فأرسل رستم باشا في طلب الشيخ، وكان وقتنذٍ بمكة المعظمة، فأخذوه من مكة وذهبوا به إلى استانبول فقتلوه فيها من غير أن يعرضوه على السلطان سليمان[1].

---

(1) محسن الأمين، **أعيان الشيعة**، ج 33، ص 292؛ محمد مهدي الآصفي، مقدمة **اللمعة الدمشقية**، ج1، ص 149 ـ 194.

من أهم كتبه الفقهية:

أ ـ «مسالك الأفهام في شرح شرائع الإسلام».

ب ـ «الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية».

الأمر الرابع: منهج الاجتهاد في الدور الثالث (دور الاستقلال)

لقد شهد الفقه ونشاط الاجتهاد في هذا الدور الطويل تطوّراً ملحوظاً فاق التطوّر الّذي حصل في الأدوار السابقة، من حيث الكم والكيف.

وقد لاحظنا في الأدوار السابقة تلك المحاكاة التي ابتلى بها الفقه الشيعي من خلال مسايرته للفقه السنّي وما نلاحظه في هذا الدور هو الابتعاد عن تلك المحاكاة وبذلك بدأت حركة الاجتهاد تنحو باتجاه الاستقلال التام عن التأثّر بالفقه غير الشيعي، وانتج هذا الاتجاه إجتهاداً متمايزاً بأدواته ومنهاجه ومصادره وعملياته ومدوّناته، عن سائر المذاهب.

وأثمرت استقلالية الاجتهاد هذه ظهور موسوعات فقهية استدلالية ضخمة، وبلغ الاجتهاد مرتبة عالية من المستوى العلمي، ويلاحظ ذلك في الموسعات الفقهية التي دوّنها العلّامة والشهيدان[1].

لكن هذا الاستقلال لا يعني أن منهج اجتهاد الشيعة كان في معزل عن اجتهاد العامة، ففي نفس هذا الدور جرى تدوين دوّن موسوعات مهمّه في مستوى الفقه المقارن، كما هو واضح في آثار العلّامة «كالتذكرة» والشهيد الأول «كذكرى الشيعة».

ونتيجة لتفاعلات بعض الظروف السياسيّة، بعد ابتعاد مذهب

---

(1) عدنان فرحان، **أدوار الاجتهاد عند الشيعة الإمامية**، ص 151 ـ 153.

أهل البيت (ع) عن ساحة السياسة، برزت في هذا الدور الدولة الصفوية في إيران وقد أوجب هذا، توجّه حركة الاجتهاد عند الشيعة إلى الاهتمام بفقه الدولة، والبحث عن الأحكام المتعقلة بها، وبذلك أولى منهج الاجتهاد في أواخر هذا الدور عناية واسعة إلى هذا الجانب من الموضوعات الفقهية المهمّة.

الأمر الخامس: أهم خصائص دور الاستقلال

يتميّز هذا الدور من الاجتهاد بأمور مهمّة كثيرة، نشير إلى أهمها:

1 ـ يتميّز هذا الدور بظاهرة الاستقلال عن مجاراة المذاهب الأخرى في المادة أو المنهج، واعتماد تراث الشيعة خاصّة، من دون نظر إلى اجتهاد العامّة ومناهجهم في الاستدلال إلّا في كتب الفقه المقارن، كما مرّ ذكره، ولا بدَّ أن نتذكر أن هذا الدور في الفقه الإمامي ترافق زمنياً مع عصر انحصار فقه العامة في المذاهب الأربعه والتحقق الكامل لانسداد باب الاجتهاد.

2 ـ في علم أصول الفقه دونت مؤلّفات من قبيل: «معارج الأصول» للمحقق و«نهاية الوصول إلى علم الأصول» للعلّامة وقد تميزت هذه المؤلّفات بالأصالة والعمق واعتماد الأصول المستفاده، من نصوص أهل البيت (ع) كأصل الاستصحاب المستفاد من النصوص، وقد جعل المحقق قاعدة الاستصحاب دليلاً خامساً في عرض الأدلة الأربعة الأخرى، كما أن بحث المسائل الأصولية المهمة كحجية خبر الثقة في هذه الكتب كان أكثر نضجاً من غيرها.

3 ـ وفي علم الدراية قسّم الحديث بتقسيم رباعي إلى صحيح وحسن

وموثق وضعيف، بعد أن كان يقسّم قبل ذلك إلى الصحيح والضعيف، وذلك نتيجة تطوّر البحث عن حجيّة خبر الواحد.

4 ـ في علم الرجال دونت مجاميع رجالية عديدة تجمع تراجم طبقات الرجال وحالاتهم، بشكل أدق كرجال العلّامة ابن داود.

5 ـ إن استقلالية الفقه عن فقه العامة أوجب ترتيب مسائله على أساس حصر عقلي وضعه المحقق الحلي، وهو تقسيمه إلى الأقسام الأربعة:

1 ـ العبادات 2 ـ العقود 3 ـ الإيقاعات 4 ـ الأحكام.

وأساس هذا التقسيم هو أن الحكم الشرعي إمّا أن يتقوّم بقصد القربة أو لا، والأول العبادات، والثاني إمّا أن يحتاج إلى اللفظ والانشاء أو لا يحتاج، والثاني الأحكام والأول إما أن يحتاج إلى طرف أو طرفين والأول الإيقاعات والثاني العقود[1].

وهذا التقسيم وإن كان حيّاً في تقسيم أبواب الاجتهاد الإمامي إلا أنه مع ذلك يوجد هناك بعض التأمّلات بالنسبة إليه، حيث إنّ باب الأحكام فيه أبواب ضخمة عظيمة قد يندرج تحتها الكثير من أبواب الفقه مما لا يتناسب مع الأبواب الثلاثة الأخرى. هذا أولاً، وأما ثانياً وهو العمدة في ذلك فهو أن هذه التقسيم ناظر إلى الظروف الزمانية للشيعة التي ابتعد فيها فقه الإمامية عن ساحة الاجتماع وكان بعيداً عن التدخّل في أمور السياسة وتدبير الأمور على وفق أحكام الشريعة، فالمنظور في هذا التقسيم هو البعد الفردي للاجتهاد، وليس الجانب العملي لله الذي هو عبارة عن برنامج متكامل لإدارة المجتمع والحياة.

---

(1) **موسوعة الفقه الإسلامي**، ج1، ص 56 ـ 57.

6 ـ وقد أثمر استقلال اجتهاد الإمامية في تهذيبه عن البحوث الزائدة أو الاستدلالات الغريبة وإتقان صناعة الاستناد إلى الأدلة الشرعيّة إلى أن يظهر في ثوب علمي ومنهج فنّي. وقد أصبحت الكتب الفقهية المؤلّفة في هذا الدور للمحقق والعلّامة والشهيدين هي الكتب التي استقطبت اهتمام الدارسين والباحثين وأصبحت محل الشرح والتعليق عليها والرجوع إليها.

7 ـ وفي هذا الدور بدأ تدوين فقه القواعد أو القواعد الفقهية، فالشهيد الأول ألّف: «القواعد والفوائد» وألّف بعده الفاضل المقداد «نضد القواعد الفقهية» والشهيد الثاني «فوائد القواعد».

8 ـ ومن امتيازات هذا الدور التوسع في تطبيق القواعد على الفروع، خصوصاً في فقه المعاملات، فبمقارنة كتب هذا الدور مع كتب الدور السابق يظهر مدى الفرق بينهما في هذا الجانب.

9 ـ وفي هذا الدور أيضاً استمر منهج الدراسات المقارنة بنحو أوسع وأكثر، تارة بين المذاهب الفقهية، وأخرى بين فقهائنا خاصّة.

10 ـ ومن المميزات المهمة في هذا الدور اتجاه الاجتهاد الإمامي إلى تدوين وتقنين فقه الدولة والحكم الإسلامي لمذهب أهل البيت (ع) والتصدّي لتجسيد دور النيابة العامة في عصر الغيبة، سواء من خلال تنظيم جهات المرجعية الدينيّة الّذي بدأه الشهيد الأول، أو من خلال الإشراف على الدولة، كما حدث للمحقق الكركي في الدولة الصفوية، وبهذا يكون الاجتهاد الإمامي قد اتجه في هذا الدور إلى الاستقلال التام في مجال النظريّة والتطبيق، مع تطوّره من فقه الأحوال

الشخصيّة إلى فقه المجتمع والدولة، وهي خطوة كبيرة في عصر الغيبة[1].

وفي الختام بقي أمر مهم لا بدَّ من الإشارة إليه، وهو أنه مع رواج مدرسة المحقق الأردبيلي التي تبعها تلميذاه صاحب المدارك وصاحب المعالم، في حوزة النجف وظهر في نفس الوقت وبرز فقهاء من حوزات مختلفة كحوزة إصفهان كان منهجهم عدم التشدد بالنسبة إلى الأخذ بالروايات وعدم الإفراط في الاتجاه العقلي، علماً أن هذا الاتجاه كان هو الرائج قبل المحقق الأردبيلي، ونشير إلى أسماء بعض فقهاء هذا المناهج في الدور الخامس إن شاء الله تعالى.

الدور الرابع: دور الإفراط في الاتجاه العقلي للاستنباط

ويقع البحث فيه حول الأمور الآتية:

1 ـ تحديد زمن الدور الرابع.

2 ـ التعريف بالدور الرابع.

3 ـ أهم المجتهدين في هذا الدور.

4 ـ منهج الاجتهاد في هذا الدور.

5 ـ أهم خصائص هذا الدور.

الأمر الأول: التحديد الزمني للدور الرابع (دور الإفراط)

الدور الرابع الذي مرّت به حركة الاجتهاد عند الإمامية يبدأ من زمن المحقق الأردبيلي (ت 993هـ.ق) أي العقود الأخيرة من القرن

---

(1) المصدر نفسه، ج1، ص 58 ـ 59.

العاشر، وينتهي بظهور الحركة الأخبارية على يد المحدّث الأمين الأسترابادي (ت 1033هـ.ق)[1].

الأمر الثاني: التعريف بالدور الرابع (دور الإفراط)

سمّي هذا الدور بدور الإفراط؛ بسبب ظهور اتجاه عقلي متشدّد في الاجتهاد في هذا العصر، وكان رائده المحقق الأردبيلي (ت 993هـ.ق) فإنه بما كان يتمتع به من نبوغ علمي وثقافة عقليّة استطاع أن يوجّه النقد نحو جملة من فتاوى مشهور الفقهاء، هذا من جانب، كما شدّد أيضاً من جانب آخر على التدقيق في الروايات سنداً ودلالة، وأوجب حينئذٍ الميل نحو الأخذ بالقواعد والأصول العامّة والعقليّة، وكذلك التوسّع في الأخذ بإطلاقات وعمومات القرآن الكريم، ومحاولة تخريج المسائل الفقهية على أساسها[2].

الأمر الثالث: أهمّ المجتهدين في الدور الرابع ومؤلفاتهم

1 ـ المحقق أحمد الأردبيلي (ت 993هـ.ق)

كما يعدّ المحقق الأردبيلي من أعلام الدور الرابع يعدّ في الحقيقه رائد هذا الدور. وقد قيل في حقّه: «أمره في الجلالة والثقة والأمانة أشهر من أن يذكر وفوق ما تحوم حوله العبارة، كان متكلما فقيها، عظيم الشأن، جليل القدر، رفيع المنزلة، أورع أهل زمانه وأعبدهم وأتقاهم...»[3] ويعرّفه المحدّث البحراني بقوله: «لم يسمع

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ج1، ص 60.

(2) انظر: المصدر نفسه، ج1، ص 60.

(3) الأفندى التبريزي، **رياض العلماء**، ج1، ص 56؛ جعفر السبحاني، **موسوعة طبقات الفقهاء**، القسم الثاني، ص364؛ محمد بن على الأردبيلي، **جامع الرواة**، ج1، ص61.

بمثله في الزهد والورع، له مقامات وكرامات لا مجال لذكرها».

وكانت السلطة الصفوية آنذاك بيد الشاه عباس الصفوي الذي كان يبالغ في تعظيمه وتمجيده ويرسل إليه بكل جميل، يدعوه إلى القدوم إلى إيران وهو يتحاشى قبول ذلك[1].

ولقد تميّز المحقق الأردبيلي بطريقة خاصّة في استدلالاته الفقهية في كتابه القيّم «موسوعة مجمع الفائدة والبرهان». فقد كان يعتمد في استدلاله على الفكر والاجتهاد التحليليّ، ولهذا تميّزت مدرسته عن المدارس الأخرى بميزة التحرّر من حصار التبعيّة للمشهور من الفقهاء. هذا من جانب، ومن جانب آخر، تشدّد في الأخذ بالروايات من ناحية أسانيدها ومن حيث دلالاتها أو معارضتها مع روايات أو قواعد أخرى، ورغم أنه أوجب إغناء الاستدلال الفقهي وتعميقه في ما بعد، إلّا أنه أوجب نحواً من التحفّظ تجاه الاعتماد على الأحاديث والنصوص المأثورة، والميل نحو الأخذ بالقواعد العامة والأصول العقليّة، وكذلك توسّع في الأخذ بإطلاقات وعمومات القرآن الكريم، كما اهتم أيضاً بآيات الأحكام وألّف فيها «زبدة البيان»، محاولاً تخريج كافّة الأبواب الفقهية على الآيات الشريفة[2].

وقد قيل عن مدرسته: إنه يعتمد على مبدأ السماح والسهولة في أحكام الشريعة على أساس قول الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج/٧٨] وقول رسول الله (ص): «بعثت بالحنيفية السمحة»[3]. وأهمّ مؤلفاته كما ذكرنا «مجمع الفائدة والبرهان في

(1) المصدر نفسه، ص 365.

(2) **موسوعة الفقه الإسلامي**، ج1، ص 60 ـ 61.

(3) المتقي الهندي، **كنز العمال**، حديث 900؛ عدنان فرحان، **أدوار الاجتهاد عند الشيعة الإمامية**، ص176 ـ 177.

شرح إرشاد الأذهان» وهو دورة فقهيه كاملة وموسوعة كبيرة، تمثل جميع أبواب الفقه إلّا كتاب النكاح، وللمحقّق الأردبيلي في هذا الكتاب أراء خاصّة خالف فيها الرأي المشهور بين العلماء.

2 ـ السيّد محمد العاملي صاحب المدارك (946 ـ 1011هـ.ق)

قرأ على المحقق أحمد الأردبيلي، وكان شريك خاله الشيخ حسن بن الشهيد الثاني في الدرس، وكان كل واحد منهما يقتدي بالآخر في الصلاة ويحضر درسه. وهو قليل التأليف، كثير التحقيق والتدقيق وقد سلك مذهب أستاذه في التشدّد في العمل بالروايات وعدم قبول السند بسهولة، وردّ أكثر الآراء المشهورة بين المتأخرين في الأصول والفقه، ومع ذلك، كان يعتمد على الروايات المسلّمة، ويضعف ما يرويه غير الإمامي الاثني عشري[1].

وتأليفه القيّم، هو «مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام»، خرَّج فيه العبادات في ثلاثة أجزاء، ومن آرائه الخاصة قوله بوجوب صلاة الجمعة، كما ذهب إليه جدّه لأمّه الشهيد الثاني.

3 ـ الشيخ حسن صاحب المعالم (959 ـ 1011هـ.ق)

الشيخ حسن بن الشهيد الثاني العاملي، انتقل هو وابن أخته السيّد محمد صاحب المدارك إلى النجف وتتلمذا على يد المحقق الأردبيلي، الذي كان يخصّهما بالتدريس وراء ما يلقيه على سائر الطلاب.

ومن أهم مؤلفاته:

أ ـ «معالم الدين وملاذ المجتهدين» خرّج فيه مقدمة في الأصول

---

(1) جعفر السبحاني، **موسوعة طبقات الفقهاء**، القسم الثاني، ص 369 ـ 370؛ **موسوعة الفقه الإسلامي**، ج1، ص 61.

وقسماً من كتاب الطهارة، ولم تزل مقدمته كتاباً دراسياً منذ تأليفه إلى يومنا هذا.

ب ـ «منتقى الجُمان[1] في الأحاديث الصحاح والحسان»

خرَّج فيه العبادات إلى الحج، وهو أول كتاب في انتقاء الأحاديث الصحيحة والحسنة. وذهب إلى عدم قبول السند إلّا إذا ثبتت عدالة الراوي بشاهدين عدلين، فلم يكتف هو وابن اخته، صاحب المدارك بشهادة العدل الواحد أو بشهادة الخبير الرجالي الواحد، وهذا منتهى التشدّد والتطرّف في قبول الحديث، ومع ذلك نجد في هذا الاتجاه أن صاحب المعالم ذهب إلى القول بحجيّة مطلق الظن، بعد أن تشدّد في أسانيد الراوايات[2].

4 ـ منهج الاجتهاد في الدور الرابع (دور الإفراط)

كما ذكرنا، أسس المحقق الأردبيلي منهجاً ومدرسة متميزين بالنسبة لمنهج السابقين، وتبعه في ذلك تلميذاه صاحب المدارك وصاحب المعالم.

وأساس منهجه هو الاعتماد على الاستدلال العقلي وتوجيه النقد نحو جملة من فتاوى المشهور، والتشدد في قبول الأخبار؛ وفي مجال التعامل مع الروايات يمكن أن نقول: إن ظاهرة تربيع الأحاديث التي كانت من أهمّ ملامح الدور السابق، تحقق في هذه المرحلة التطبيق العملي لها، وقد بيّن الشيخ حسن في ديباجة كتابه «منتقى الجمان» ما دعاه إلى الخوض في هذا الموضوع، ومنهجه

---

(1) الجُمان: هنوات تتخذ على أشكال اللؤلؤ من فضّة، فارسي معرّب واحدته جُمانة الجوهري: الجمانة حبّة تعمل من الفضّة كالدرّة. ابن منظور، **لسان العرب**، ج2، ص 269.

(2) موسوعة الفقه الإسلامي، ج1، ص 61.

فيه، وكونه يتلخّص في تقسيم الأحاديث حسب الأبواب الفقهية المعروفة وأورد الكتاب والأبواب على الترتيب المعمول به لدى الفقهاء، ثم أورد النصوص التي لا نزاع في صحتها، برمز «صحي»، ثم الأخبار المشهورة ذات السند الصحيح برمز «صحر» ثم الأخبار الحسان برمز «ن» وأعرض عن ذكر الموثق.

وهذا منتهى التشدّد والتطرّف في التعامل مع الحديث، وقد أدى بشكل تلقائي إلى تقليص مصادر الاستنباط الأساسيّة المتمثلة في النصوص المأثورة عن أئمّة أهل البيت (ع) وإلى التوجه نحو مصادر أخرى كالتوسع في الأخذ بآيات القرآن الكريم والقواعد العقليّة، بل نجد في هذا الاتجاه المتطرف أن صاحب المعالم يميل إلى القول بحجية مطلق الظن بعد أن تشدّد في أسانيد النصوص المرويّة عن أهل البيت (ع)[1].

الأمر الخامس: أهمّ خصاص الدور الرابع (دور الإفراط)

يمكن أن نلخّص أهمّ خصائص الدور الرابع والاتجاه الإفراطي نحو التحليل العقلي في الاستدلال الفقهي ومواجهة النقد لآراء المشهور والتشدّد بالنسبة إلى الأخذ بالأخبار بما يلي:

1 - الاهتمام بعلم أصول الفقه واستخدام الصناعة العقلية والفلسفيّة في إثبات بعض مسائله، كما يلاحظ ذلك من مقدمة «معالم الدين» و«الوافية» للفاضل التوني (ت1071هـ.ق). ومتون الفاضل التوني من أفضل المتون الأصولية من حيث المنهجية وصياغة المطالب، وما زالت آراؤه محل اعتناء الأصوليين كالشيخ الأنصاري والآخوند الخراساني.

---

(1) المصدر نفسه، ص 61؛ عدنان فرحان، **أدوار الاجتهاد عند الشيعة الإمامية**، ص18، مقدمة**منتقى الجمان**، ص 4.

2 ـ تضييق دائرة حجيّة أخبار الآحاد.

3 ـ التشكيك في قيمة كثير من إجماعات القدماء وآرائهم المشهورة أو المسلّمة ونقدها صناعياً وعقلياً.

4 ـ الاعتماد على القواعد العقليّة والفلسفيّة في الاستدلال الفقهي.

5 ـ إعداد الأرضية المناسبة للاتجاه نحو حجيّة مطلق الظن، بعد التشدّد في البحوث الرجالية وطرق توثيق الرواة، ما أوجب عدم إمكان إحراز صحّة جملة منها، وبالتالي فقدان جملة من النصوص.

6 ـ التوسّع في الاعتماد على العمومات والمطلقات الواردة في آيات الأحكام أو السنة القطعية[1].

الدور الخامس: دور التفريط في الاتجاه العقلي للاستنباط (مدرسة الأخباريّة)

وسيقع الكلام حول أمور خمسة:

1 ـ التحديد الزمني للدور الخامس.

2 ـ التعريف بالدور ووجه تسميته.

3 ـ أهمّ الشخصيّات البارزة في هذا الدور.

4 ـ منهج الاجتهاد في هذا الدور.

5 ـ أهمّ خصائص هذا الدور.

الأمر الأول: التحديد الزمني للدور الخامس

قد يُسمّى الدور الخامس بدور التفريط، كما سيظهر وجهه، وهو

---

(1) **موسوعة الفقه الإسلامي**، ج1، ص 61 ـ 62.

يبدأ من ظهور منهج المحدّث الأمين الإسترابادى (ت 1034هـ.ق) وينتهي إلى الشيخ يوسف البحراني (ت1186هـ.ق) وظهور الوحيد البهبهاني (ت 1205هـ.ق)

الأمر الثاني: التعريف بالدور الخامس ووجه تسميته بدور التفريط

ظهر في مواجهة الاتجاه العقلي المتشدد، اتجاه آخر سُمِّيَ بالاتجاه الأخباري وأصحاب هذا الاتجاه مالوا بالنسبة إلى الدليل العقلي إلى التفريط، والتزموا بعدم حجيّة الاستدلالات العقليّة والفلسفيّة، وبالنسبة إلى الظهورات ذهبوا أيضاً إلى جانب التفريط فاعتقدوا بعدم حجيّة ظهورات الكتاب. وفي مقابل مدرسة الأردبيلي التزموا بحجيّة روايات الكتب الأربعة وإلغاء تنويعها إلى الأقسام الأربعة وادّعى بعضهم قطعيّة ما في الكتب الأربعة، من الروايات.

الأمر الثالث: أهمّ الشخصيّات البارزة في هذا الدور

الشخصيات الكبيرة المهمة التي لها كان دور أساسي في تأسيس مدرسة الأخبارية وتشييد أركانها هم:

1 ـ المحدِّث الأمين الإسترابادي (ت 1033هـ.ق)

محمد أمين بن محمد شريف، ترجم له الحرّ العاملي في تذكرة المتبحّرين قائلاً: «فاضل، محقق، ماهر، متكلم فقيه، محدّث، ثقة، جليل»[1].

تتلمذ الأمين الإسترابادي على جملة من كبار العلماء، كصاحب المدارك وصاحب المعالم، ورحل إلى الحجاز لمتابعة دراسته على يد الميرزا محمد بن علي الإسترابادي، صاحب «منهج المقال في

(1) السيد الخوئي، **معجم رجال الحديث**، ج 14، ص 209.

علم الرجال» (ت 1028هـ.ق). يقول الأمين الإسترابادى: . . . «وبعد أن قرأت عنده علم الحديث أشار إليّ قائلاً: «إحي طريقة الأخباريين وارفع الشبهات المعارضة لها؛ لأن هذا المعنى كان يدور في خاطري، ولكن الله قدّر أن يكون على يدك»، إلى أن قال: «فألّفت «الفوائد المدنية» ولمّا عرضته عليه أجابني مستحسناً لما جاء فيه وأثنى عليّ بالجميل»[1].

ومن عنوان الكتاب «الفوائد المدنيّة في الرد على من قال بالاجتهاد والتقليد» يفهم موضوعه وهو نفي الاجتهاد والتقليد. ويذكر في مقدّمة كتابه ما أحدثه العلّامة الحلّي ومن وافقه خلافاً لمعظم الإمامية أصحاب الأئمة هو أمران: أحدهما تقسيم الأحاديث إلى أقسام أربعة، وثانيهما: العمل بظنون المجتهدين والتزامه بكثير من القواعد الأصولية المسطورة في كتب العامّة[2].

وبعد أكثر من عقدين من زمن تأليف «الفوائد المدنية» ردّ فقيه أصولي على كتابه: وهو نور الدين العاملي أخو صاحب المدارك (ت 1068هـ.ق) كان مجاوراً في مكّه، بكتاب سمّاه «الشواهد المكية في دحض حجج الفوائد المدنية»، ثم توفّي الإسترابادي في مكّة المكرمة ودفن فيها في السنة الثالثة والثلاثين بعد الألف[3].

2 ـ المجلسي الأول (1003 ـ 1070هـ.ق)

المولى محمد تقي المجلسي، له كتب منها: «شرح الصحيفة» وشرح من لا يحضره الفقيه المسمى «بروضة المتقين»[4].

---

(1) **الفوائد المدنية**، ص 11 ـ 12.

(2) المصدر نفسه، ص 30 ـ 31.

(3) المصدر نفسه، (المقدمة)، ص 14.

(4) جعفر السبحاني، **موسوعة طبقات الفقهاء**، القسم الثاني، ص 395.

قال المجلسي الأول في شرحه «الفقيه» ما لفظه:

والحاصل أن الدلائل العقليّة التي ذكرها بعض الأصحاب، وبنوا عليها الأحكام، أكثرها مدخولة، والحق في أكثرها مع الفاضل الإسترابادي[1].

3 ـ الفيض الكاشاني (1007 ـ 1091هـ.ق)

هو محمد بن محسن بن فيض الكاشاني، له كتب ورسائل كثيرة منها:

أ ـ كتاب «الأصول الأصلية» الّذي ألّفه في تأييد مشرب الأخبارية وتزييف الظنون الاجتهادية.

ب ـ «مفاتيح الشرايع»، وهو أحسن تصانيفه في الفقه.

ج ـ «الوافي» وجمع فيه أحاديث الكتب الأربعة.

د ـ «المحجة البيضاء في إحياء تهذيب الأحياء».

هـ ـ «تفسير الصافي».

4 ـ محمد بن الحسن الحرّ العاملي (1033 ـ 1104هـ.ق)

هو صاحب التصانيف الرائعة، منها «وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة»، ألّفه في المشهد الرضوي. وقد منح له منصب قاضي القضاة ومشيخة الإسلام.

5 ـ المجلسي الثاني (1037 ـ 1110هـ.ق)

هو المولى محمد باقر بن العالم الجليل محمد تقي بن المقصود علي، المعروف بالمجلسي. ألّف المحدث النوري رسالة في ترجمته أسماها، الفيض القدسي في ترجمة المجلسي.

---

(1) الفوائد المدنية، (المقدمة)، ص 6.

وقد ألّف المجلسي الثاني دائرة معارف شيعيّةٍ يوم لم تكن ثمة مسبوقةً، في الأوساط الإسلاميّة، وهي «بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار (ع)»، ويتلوه في المكانة كتابه الآخر المسمّى «بمرآة العقول في شرح أخبار الرسول»، وهو أول من ألّف بالفارسية، ولم يكن التأليف بالفارسية أمراً معهوداً بين العلماء إلّا القلائل، من هذه المؤلفات: «حق اليقين» و«عين اليقين» و«عين الحياة» و«تحفة الزائر».

ويُسمّى هولاء الثلاثة الذين قاموا بجمع الروايات ضمن مجامع حديثيّة ضخمة هى «الوافي» و«وسائل الشيعة» و«بحار الأنوار»، قد بالمحمّدين الثلاثة الأواخر (محمد محسن الفيض الكاشاني، ومحمد حسن الشيخ الحرّ العاملي، ومحمد باقر المجلسي) في مقابل من يسمون بالمحمدين الثلاثة الأوائل وهم: (محمد بن يعقوب الكليني، ومحمد بن الحسين الصدوق، ومحمد بن الحسن الطوسي).

6 ـ السيّد هاشم البحراني (توفي 1107هـ.ق)

يعرّفه المحدّث يوسف البحراني بأنه فاضل محدث منتسب للأخبار، وانتهت إليه رئاسة البلد، فقام بالقضاء وتولّى الأمور الحسبيّة، ومن مصنفاته: «البرهان في تفسير القران»[1].

7 ـ الشيخ يوسف البحراني (1107 ـ 1186هـ.ق)

محدث كبير وفقيه متبحر، كان أخباريا صرفاً، ثم رجع إلى الطريقة الوسطى، وكان يقول: إنّها طريقة المجلسي. توفّي في كربلاء وصلّى عليه المحقق البهبهاني[2].

---

(1) يوسف البحراني، **لؤلؤة البحرين**، ص 63؛ جعفر السبحاني، **موسوعة طبقات الفقهاء**، القسم الثاني، ص 399.

(2) يوسف البحراني، **لؤلؤة البحرين**، ص 404.

ألّف كتباً كثيرة أشهرها: «الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة» وكان الشيخ البحراني أخبارياً معتدلاً جدّاً، وله دور مهم في محاولة توازن القوى وتبريد غليان الصراع.

قال في ترجمة الأمين الإسترابادي ما ملخصه:

«كان فاضلاً محققاً وهو أول من فتح باب الطعن على المجتهدين وتقسيم الفرقة الناجية إلى أخباري ومجتهد، وأكثر من التشنيع على المجتهدين، وما أحسن وما أجاد ولا وافق الصواب لما قد ترتب على ذلك من عظيم الفساد»[1].

ويقول أيضاً في المقدمة الثانية عشرة من الحدائق ما ملخصه:

قد كنت في أول الأمر ممن ينتصر لمذهب الأخباريين، إلّا أن الّذي ظهر لي بعد التأمّل هو إغماض النظر عن هذا الباب، إمّا أولا لاستلزامه القدح في علماء الطرفين، وثانياً، فلأنّ ما ذكروه في وجوه الفرق بينهما جلّه، بل كله لا يثير فرقاً في المقام[2].

8 ـ الميرزا محمد الأخباري (1178 ـ 1235هـ.ق)

هو محمد بن عبد النبي النيسابوري، ينتهي نسبه إلى الإمام محمد الجواد (ع)، ولد في الهند وتتلمذ على يد الوحيد البهبهاني. يقول عنه صاحب «الروضات»: لا شبهة في غاية فضله إلّا أنه لما تجاهر بتحقير علمائنا الأعلام صرف الله عنه قلوب أهل القلوب، وهو من المتطرفين في الأخباريّة». كان هو والشيخ جعفر كاشف الغطاء زميلي دراسة؛

---

(1) المصدر نفسه، ص 118؛ جعفر السبحاني، **موسوعة طبقات الفقهاء**، القسم الثاني، ص 3092.

(2) يوسف البحراني، **الحدائق الناضرة في فقه العترة الطارهة**، ج1، ص 167 ـ 170؛ عدنان فرحان، **أدوار الاجتهاد عنه الشيعة الإمامية**، ص237.

ولكنه نهج منهج الأخباري على خلاف الشيخ جعفر. ففي أيّام الشيخ كاشف الغطاء (ت 1228هـ.ق) تعرضت الحركة الأخبارية إلى الهجوم عليها بسبب عودتها إلى الظهور. فاضطر الميرزا محمد الأخباري، إلى مغادرة العراق إلى الدولة القاجارية فوقع الشاه تحت تأثير محمد الأخباري، وقد دفع هذا كاشف الغطاء وأتباعه إلى أن يخفّوا إلى إيران لمحاربة هذه الظاهرة، ثم غادر الميرزا إلى الكاظمية، حيث قتل هو وابنه الأكبر سنة (1232هـ.ق). من آثاره العلميّة الكثيرة: «قبسة العجول في الأخبار والأصول»، «كشف القناع عن عورة الإجماع»، إلى غير ذلك من الكتب الأخرى[1].

الأمر الرابع: منهج الاجتهاد في الدور الخامس

قد رفع راية الأخبارية الشيخ محمد أمين الإسترابادي الذي تتلخص فكرته في الأمور التالية:

1 ـ عدم حجيّة ظواهر الكتاب إلّا بعد ورود التفسير عن أئمة أهل البيت (ع).

2 ـ نفي حجيّة حكم العقل في المسائل الأصولية وعدم الملازمة بين حكم العقل والنقل.

3 ـ نفي حجيّة الإجماع، بلا فرق بين المحصل والمنقول.

4 ـ قطعيّة صدور كلّ ما ورد في الكتب الأربعة، لاهتمام الأصحاب بها، فلا يحتاج الفقيه إلى دراسة أسانيدها وتنويعها إلى الأقسام الأربعة المشهورة.

---

(1) التنكابني، **قصص العلماء**، ص 179؛ الخونساري، **روضات الجنات**، ج 7، ص 129؛ عدنان فرحان، **أدوار الاجتهاد عند الشيعة الإمامية**، ص 245؛ جعفر السبحاني، **موسوعة طبقات الفقهاء**، القسم الثاني، ص404 ـ 405.

5 ـ إلغاء الاجتهاد والتقليد ووجوب الرجوع إلى الأخبار، وهذا ما ذهب إليه المتطرّفون من الأخبارية ورجع عنه علماؤهم المحققون كصاحب الحدائق.

6 ـ التوقف في الحكم إذا لم يدلّ دليل من السنة على حكم الموضوع والاحتياط في العمل.

وقد أنهى بعض المؤلّفين الفروق بين الأخباريين والأصوليين إلى أربعين فرقاً، والحق أن جوهر الفروق هو الذي ذكرناه والفروق الأخرى تعود إما إلى تلك الخمسة أو إلى أمور جزئية[1].

وبعد تأليف «الفوائد المدنية»، اشتهر هذا الكتاب في الحوزات العلمية وقد انقسموا تجاهه إلى قسمين: قسم ذهب إلى نفيه وإنكاره، وقسم أيده وهم الأخبارية الذين استعرضنا أسماءهم، كالمجلسيين والفيض الكاشاني والشيخ الحرّ العاملي وصاحب الحدائق.

قال الحرّ العاملي رداً على من ادّعى أن الشيخ محمد أمين رئيس الأخباريين:

«ومن العجب، دعواه أن صاحب «الفوائد المدنية» رئيس الأخباريين، وكيف يقدر على إثبات هذه الدعوى: مع أن رئيس الأخباريين هو النبي (ص) والأئمة (ع)، لأنهم ما كانوا يعملون بالاجتهاد، وإنما كانوا يعملون بالأخبار قطعاً[2].

وقال الفيض الكاشاني: «فإنه (محمد أمين الإسترابادي) كان يقول بوجوب العمل بالأخبار وطرح طريقة الاجتهاد (إلى أن قال):

---

(1) جعفر السبحاني، **موسوعة طبقات الفقهاء**، القسم الثاني، ص 385 ـ 386؛ **موسوعة الفقه الإسلامي**، ج1، ص 63.

(2) الحر العاملي، **الفوائد الطوسية**، ص 446 ـ 1؛ مقدمة **الفوائد المدنية**، ص 7.

ولعمري إنه قد أصاب في ذلك، وهو الفاتح لنا هذا الباب والهادي فيه إلى سبيل الصواب[1].

وأمّا القسم الآخر من العلماء الذين وقفوا في مواجهة الأخباريّة كالمحقق البهبهاني، الّذي سنذكر منهجه في الدور السادس إن شاء الله.

الفرق بين الأخبارية القديمة والحديثة:

مرّ معنا في البحث عن منهج الاجتهاد في الدور الأوّل، أنه شهد اتجاهين: الاتجاه العقلي والاتجاه الحديثي، وقد ظهر بينهما اتجاه ثالث وسط معتدل. كان لواؤه بيد الشيخ المفيد.

وقد وصف الشيخ المفيد أصحابنا الأخباريين في القديم والذاهبين إلى الاتجاه الحديثي بقوله:

«..أصحابنا المتعلقين بالأخبار أصحاب سلامة في الذهن وقلّة فطنة، يمرون على وجوههم في ما يسمعون من الأحاديث ولا ينظرون في سندها ولا يفرّقون بين حقّها وباطلها ولا يفهمون ما يدخل عليهم في إثباتها ولا يحصلون معاني ما يطلقونه منها»[2].

فمن هذا يمكن أن نعرف أن منهج الأخباريين القدماء كان في تلقّي الأخبار ونقلها وتأييدها على ما وصفه الشيخ المفيد هو الاعتماد على ما يسمعون وعدم التأمّل والدقة في إسناد الأخبار ولا في محتواها ومضمونها. فهذا هو الذي ميزهم، والّذي يعدّ أمراً منهجيّاً وسلوكياً بالنسبة إلى الأمور العلميّة لديهم.

---

(1) الدهلوي، **الحق المبين**، ص 12؛ مقدمة **الفوائد المدنية**، ص 7 ـ 8.

(2) الشيخ المفيد، **المسائل السروية**، ص 56 ـ 57؛ عدنان فرحان، **أدوار الاجتهاد عند الشيعة الإمامية**، ص204.

وأمّا الأخباريّون الجدد، فلا تقف أفكارهم ومدرستهم في جانب المنهجية فقط، بل إن لأفكارهم الدور الكبير في المباني والأصول، بحيث يصح أن يطلق على منهجيتهم اسم المدرسة. فمن باب المثال يروي أصحاب الأخبارية القديمة، كما نقلنا عن الشيخ المفيد، الحديث غالباً بلا دقّة في السند أو بلا تأمّل في المضمون، وأمّا الأخبارية الحديثة فهم يلتزمون بقضايا ومبانٍ في الأمور المهمّة:

مثل قولهم بعدم حجية ظواهر الكتاب وعدم حجيّة الشهرة أو الإجماع وعدم اعتبار العقل في الاستدلال الفقهي، وحجيّة جميع الروايات المروية في الكتب الأربعة، بل وفي غيرها، ووجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية التحريميّة وعدم جواز التقليد.

يقول الشيخ السبحاني في هذا المجال:

«هناك فرق جوهري بين الأخباريّة التي نادى بها الأمين الإسترابادي، وبين الأخباريّة في عصر الأئمة (ع)، وهو أن الأخباريّة في عصر الأئمة (ع) كانت تعنى ممارسة الأخبار وتدوينها ونقلها دون إعمال الدقّة بين صحيحها وسقيمها، وأمّا الأخباريّة التي ابتدعها الأمين الاسترابادي فهي أخباريّة منهجيّة لها أسسها ودعائمها؛ وقد ألقى الفكرة بصورة البرهان والنقد على الأسس التي اعتمد عليها الأصوليون، فلذلك لا يمكن عدّ الأخباريّة الحديثة امتداداً جوهريّاً للأخباريّة في عصر الأئمة (ع)، نعم كانت الأخباريّة البدائية ملهمة للشيخ الأمين على أن يصبغها بصبغة علمية»[1].

من هنا، يمكن أن نستنتج أن الفرق بين الأخباريّة القديمة والحديثة، هو أن القديمة أخباريّة في المنهجية فقط والحديثة أخبارية في المنهج والمبنى.

---

(1) جعفر السبحاني، **موسوعة طبقات الفقهاء**، القسم الثاني، ص 390 ـ 391.

أسباب ظهور الحركة الأخبارية

الأول: هو الشيخ الرجالي الكبير المعروف ميرزا محمد الإسترابادي مؤلّف الكتب الرجالية الثلاثة: «منهج المقال» و«الوسيط والوجيز».

وقد زوّج كريمته لمحمد أمين الإسترابادي، المتوفى (1028هـ.ق) في مكّة المكرّمة. ويقول محمد أمين: إن الميرزا محمد، أشار إليه بتجديد طريقة الأخباريين ورفع الشبهات المعارضة لها. فألّف «الفوائد المدنية» ولمّا عرضه عليه أجابه مستحسناً لما جاء فيه وأثنى عليه بالجميل.

ولكن هنا لا بد من وقفه قصيرة؛ إذ كيف يمكن أن يكون المشير والآمر هو الميرزا محمد الّذي أفنى عمره في تأليف الكتب الرجالية التي غايتها الوقوف على أحوال الرواة والعمل بقول الثقة وترك غيره، بينما يرى الأخباري قطعية روايات الكتب الأربعة، وبالتالي عدم الحاجة إلى دراسة أحوال الراوي وتنويعها إلى الأقسام الأربعة[1].

الثاني: ما ذكره بعض المعاصرين وهو أن الجذور الأساسيّة لنشأة الحركة الأخبارية تعود إلى الصراع الشديد الّذي كان يجري في العصر الصفوي، بصورة مكتومة، بين المؤسّسة السياسيّة والفقهية فقد أخذ الصفويون يضيقون من سعة دائرة نفوذ الفقهاء. وفي هذه الفترة ظهرت الحركة الأخباريّة التي تمكّنت من شق المدرسة الفقهية عند الشيعة الإمامية إلى شطرين متصارعين[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص 386 ـ 387.

(2) المصدر نفسه، ص 387 ـ 388، عدنان فرحان، **أدوار الاجتهاد وعند الشيعة الإمامية**، ص 214 ـ 215.

أقول: هذا الكلام تحليليّ تاريخي وسياسيّ، وإن لم يبعد في نفسه، ولعلّ هناك بعض الشواهد والقرائن التاريخيّة ما يقوّي هذه الظنّة[1]، ولكن مع ذلك كلّه، إن إثبات هذه الدعوى والقول بأن الصفوية كانوا من الأسباب والبواعث الموجدة لحركة الأخباريّة، مشكل جدّا يحتاج إثباته إلى قرائن أقوى من ذلك فالمؤسس الأخباري الشيخ محمد الإسترابادي لم تكن له صلة بالدولة الصفوية، بل إنه درس في النجف ثم انتقل إلى مكّة المكرمة وبعد إشارة أستاذه، سافر إلى المدينة وهناك ألف كتابه، أمّا دعوى أن هذا كان مرتبطاً بالحكم الصفوي، فلا دليل عليه.

نعم يمكن أن يقال: إن الصفويين كانوا يرجّحون الأخباريّة على الأصوليّة لأغراضهم السياسيّة الخاصّة التي كانت لهم في هذا المجال.

الثالث: ما نقله الشهيد المطهري عن أستاذه السيّد البروجردي حيث قال:

«كنت مرّة عند المرحوم السيّد البروجردي وهو في بروجرد، فسمعت منه كلاماً لم أسمعه من أحد حتى الآن، وكم تأسّفت على عدم سؤالي عنه» كان كلامه يدور حول الأخباريين، وكان يحلّل الجذور التاريخية لظهور تيّارهم الفكري فقال: «إني أظن أنّ المدرسة الأخباريّة في الشرق انبثقت عن المدرسة المادّية في الغرب، وذلك أن ظهور الأخباريين تزامن مع ظهور جمع من الغربيين الذين يقولون بالفسلفة الحسيّة، حيث إنّهم أنكروا العقل كمصدر للمعرفة، وقالوا إنّنا لا نعتقد إلّا بما نشاهده أو ما نعرفه من خلال التجربة، فهم أنصار الحس ومعارضو العقل، وكان هذا في وقت كانت العلاقات

(1) انظر: للمؤلّف، **يشينه نظرية ولايت فقيه**.

فيه قويّة جدّاً بين إيران الصفوية والدول الأروبية، وكذلك ظهرت عندنا في نفس تلك الفترة نهضة تندّد بالعقل وتدينه ولكنها ليست بالشكل الغربي المادّي. بل بشكل تأييد للأخبار وقالوا: ليس للعقل حق أن يتدخّل في الدين بتاتاً، ويا للأسف فقد تركت هذه الأفكار آثاراً كثيرة علينا.. انتهى[1].

ولكن مع ذلك كله لا يحكى هذا الكلام إلّا عن المقارنة بينهما، وأمّا السببيّة والتأثير والتأثّر فتبقى في إطار الحدس، لا أكثر.

الرابع: وهو العامل الأصلي لظهور حركة الأخبارية وقد ذكرناه في الدور الخامس وهو أن الحركة الأخبارية وُلِدت كردٍّ فعل على الاتجاه الإفراطي الذي ذهب إليه بعض العلماء في الدور الرابع من التشدّد في أخذ الأخبار والمناقشة في أسانيدها هذا من جانب، ومن جانب آخر، الاعتماد بكثرة على الاستدلالات العقليّة.

عالم الدين ومكانته السياسيّة عند الأخباري والأصولي

قد يُتوهم أن من الأمور التي يتميّز بها الأخباري عن الأصولي، الاعتقاد بشأن الدور السياسيّ لعالم الدين وعدمه. فالأخباري، بما أنه ينكر الاجتهاد والتقليد، لا يرى دوراً سياسياً شأن سياسيّ لعالم الدين، فعنده لا فرق بين عالم الدين وسائر المكلّفين من وجهة النظر السياسيّة، خلافاً للأصولي الذي يرى، بما أنه يلتزم بالاجتهاد والتقليد أن للمجتهد شأناً خاصّاً في ساحة السياسة، ومن هنا يمكن أن يقال إن ولاية الفقيه من الفوارق المميزة بين المدرستين، حيث

(1) مرتضى مطهّري، **إسلام ومقتضيات زمان (الإسلام ومتطلّبات العصر)، وده گفتار (عشرة مقالات)**، ص 70؛ ومرجعيت وروحانيت، ص 38.

إن المدرسة الأصولية تلتزم بها وتجري على وفقها، أما المدرسة الأخبارية فتنكرها ولا تعتقد بالولاية أو أي شأن خاص لها[1].

أقول:

إن الرجوع إلى الآراء العلمية للأخباريّة، وأيضاً ملاحظة سيرتهم السياسيّة يدلان على أن الأمر ليس كذلك. فهناك كثيرون من الأخباريّة أذعنوا بالدور السياسي لعالم الدين وأقرّوا بولايته على أمور الأمة في عصر الغيبة.

فهذا المجلسي الأول، من علماء الأخبارية، يصرّح في البحث عن مجري الحدود، بأنه:

يقيم الإمام والحاكم الحدود أيضاً ولا شك في المنصوب الخاص، أمّا العام كالفقيه، فالظاهر منه (خبر مقبولة عمر بن حنظلة) أنه يقيم، للأخبار السالفة في باب القضاء من قوله: «قد جعلته حاكماً»[2]. وهذا الفيض الكاشاني يعتقد بلزوم صرف سهم الإمام إلى الفقيه المأمون، وأن حكم الفقيه نافذ؛ لأنه مأذون من الإمام الصادق (ع)[3].

ويقول الفيض الكاشاني، أيضاً: «فوجوب الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والتعاون على البرّ والتقوى والإفتاء والحكم بين الناس بالحق وإقامة الحدود والتعزيرات وسائر السياسات الدينية، من ضروريات الدين، وهي القطب الأعظم في

---

(1) انظر: سيّد محسن آل سيد غفور، **جايگاه سياسيّ عالم دينيّ در دو مكتب أخباري واصولي**، ص 199 ـ 215.

(2) المجلسي، **روضة المتقين**، ج 10، ص 213.

(3) الفيض الكاشاني، **مفاتيح الشرايع**، ج1، ص 229، وج3، ص 247.

الدين (إلى أن قال) وكذا إقامه الحدود والتعزيرات وسائر السياسات الدينيّة فإنّ للفقهاء المأمونين إقامتها في الغيبة بحق النيابة عنه[1].

وكذلك يصرح العلّامة المجلسي، بالنيابة العامة في فترة الغيبة لعالم الدين ويرى أن الحكم راجع إليه[2].

وأمّا بالنسبة إلى سيرة العلماء الأخباريين، أيضاً، فإن كثيرين منهم كالمجلسيين والفيض الكاشاني والشيخ الحر العاملي والسيد هاشم البحرانى، وغيرهم، قد تصدوّا للأمور الولائية والسياسيّة في الدولة الصفوية، بعنوان شيخ الإسلام، وأحرزوا رياسة الدين والدنيا للمجتمع في ذلك المضمار[3].

الأمر الخامس: أهم خصائص الدور الخامس

لا شك في أن الحركة الأخباريّة لها آثارها السلبية وآثارها الإيجابيّة، فمن آثارها السلبية:

1 ـ تشتت صف الفقهاء: مما أن الأخباري كان لا يقيم للأصولي وزناً ويتهمه بالتطّفل على موائد الآخرين، الأصولي كان يتهم الأخباري بالجمود والركود فإن هذه الحركة صارت منشأ للخلاف والنقاش وانكسار صف علماء الدين وأدت إلى إثارة الفتن بين المؤمنين في الاماكن المختلفة في إيران والعراق والبحرين.

2 ـ قلّة الاهتمام بعلم الأصول.

3 ـ مواجهة حركة الاجتهاد بالفتور والركود.

---

(1) المصدر نفسه، ج2، ص 50.

(2) المجلسي، **زاد المعاد**، ص 430.

(3) لمزيد من الاطلاع انظر: المؤلّف، **يشينه نظريه ولايت فقيه**، ص 192 ـ 195.

وأمّا آثارها الإيجابية فهي:

1 ـ تأليف الجوامع الحديثية الضخمه: مثل: «وسائل الشيعة»، و«الوافي»، و«بحار الأنوار».

2 ـ إعادة التفسير الروائي:

بعد تأليف تفسير علي بن إبراهيم القمي الّذي كان تفسيراً روائياً، تُرك هذا النوع من التفسير، إلى أن جاء دور الأخباريّة، فالّف السيّد هاشم البحراني (ت 1107هـ.ق) «البرهان في تفسير القرآن» وألّف الشيخ عبد علي العروسي الحويزي «تفسير نور الثقلين» وبذلك تم إحياء منهج التفسير الروائي من جديد:

3 ـ تنمية نشاط الاجتهاد من جديد

لا شك في أن الإفراط الّذي ابتلي به الاجتهاد في الدور الرابع، والتفريط الّذي ابتلى به في الدور الخامس، كانا حالة استثنائية لم تدم سوى فترة من عمر حركة الاجتهاد التي بنيت بيد الأئمة الهداة (ع) على أسس علمية معقولة متينة. وهذه الحالة إنما حصلت نتيجة التأثّر السطحى، إمّا بمقولات عقليّة أو بالظواهر السطحية لبعض الأخبار، دون التعمق والتدبّر والنفوذ إلى أسرارها، ومن هنا كانت حالة استثنائية طارئة ففي نفس الدورين الرابع والخامس شاهدنا كثيرين من الفقهاء وهم يواجهون كلا الاتجاهين ويسدّون الطريق بوجه نفوذهما واستقرارهما في الحوزات العملية.

ومن كبار هؤلاء الفقهاء:

1 ـ الشيخ محمد بهاء الدين (953 ـ 1030هـ.ق).

2 ـ الشيخ جواد الكاظمي (كان حيّاً عام 1029هـ.ق).

3 ـ سلطان العلماء (ت 1064هـ.ق).

4 ـ الفاضل التوني (ت 1071هـ.ق).

5 ـ محمد صالح المازندراني (ت 1080هـ.ق). مؤلّف «شرح المعالم» و«حاشية شرح اللمعة».

6 ـ فخر الدين الطريحي (ت 1085هـ.ق).

7 ـ محمد باقر السبزواري (1018 ـ 1090هـ.ق) صاحب «ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد» و«كفاية الأحكام».

8 ـ حسين الخوانساري (ت 1098هـ.ق).

9 ـ جمال الدين الخوانساري (ت 1125هـ.ق).

10 ـ الفاضل الهندي (1062 ـ 1137هـ.ق) صاحب: «كشف اللثام عن قواعد الأحكام».

فهؤلاء بعض روّاد الاجتهاد الذين لازموا طريقة الاجتهاد، ولم يميلوا، إلى الإفراط ولا إلى التفريط في نشاطهم الفقهي. وبجهادهم، اضمحلّ واندرس كلا الاتجاهين المتطرفين، ورجع الفقه الإمامي إلى طريقته الأصيلة ومنهجه القويم الّذي أثمر نتاجه في الدور السادس على يد استاذ الكل: الوحيد البهبهاني قدس سره.

الدور السادس: دور التصحيح والاعتدال

هذا البحث سيدور حول أمور خمسة، بحسب ما كان في الأدوار السابقة.

الأمر الأول: التحديد الزمني للدور السادس[1]

بدأ هذا الدور من منتصف القرن الثاني عشر الهجري تقريباً،

---

(1) **موسوعة الفقه الإسلامي**، ج1، ص 64 و67 ـ 68.

واستمر حتى منتصف القرن الثالث عشر، وهذه المرحلة المباركة بدأت بأستاذ الكل العلّامة الوحيد البهبهاني (ت 1206هـ.ق) واستمرت حتّى زمن الشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري (ت 1281هـ.ق)

الأمر الثاني: التعريف بالدور السادس[1]

إن التصدي لمواجهة المدرسة الأخبارية جذوره من قبل عدّد من الفقهاء، ذوي النباهة وحرّية الفكر وأصالته، كالسيد حسين بن جمال الدين الخوانساري (ت 1068هـ.ق) أو معاصره الشيخ محمد بن الحسن الشرواني (ت 1098هـ.ق) وابنه جمال الدين (ت1125هـ.ق) وتلميذ ولده صدر الدين الرضوى القمي (ت 1160هـ.ق)، وما قام به هؤلاء الأعاظم من جهود هو الذي مهد الطريق لظهور المدرسة الأصولية العميقة الأصيلة على يد الفقيه والمحقق الكبير الوحيد البهبهاني (ت 1205هـ.ق) الّذي استطاع أن يقضي على الاتجاه الأخباري، ويعيد المؤسّسة الفقهية إلى حركتها الأصولية السويّة، ومسيرتها الصحيحة، بعد صراع مرير بين اتجاهين متطرّفين، دام قرابة قرنين من الزمن.

وقد تخرج من مدرسة أستاذ الكل الوحيد البهبهاني، طبقات من كبار الفقهاء العظماء أمثال: السيّد مهدي بحر العلوم، والشيخ جعفر كاشف الغطاء، وصاحب «رياض المسائل» والميرزا القمي، والسيد محمد المجاهد، وشريف العلماء، والنراقيّين، وتخرّج على يد هؤلاء، جيل آخر من الفقهاء الكبار كصاحب «الجواهر»، وصاحب «هداية المسترشدين»، إلى أن وصل الأمر إلى الشيخ الأعظم الأنصاري.

---

(1) المصدر نفسه.

الأمر الثالث: فقهاء دور الاعتدال وأهم مؤلفاتهم

1 ـ الوحيد البهبهاني، رائد هذا الدور

السيد محمد باقر بن محمد أكمل، الملقّب بأستاذ الكل، والوحيد البهبهاني، ولد سنة (1117هـ.ق) في إصفهان وقرأ المقدمات فيها، ثم انتقل إلى النجف وأكمل فيها دروسه عند السيّد محمد الطباطبائي البروجردي، جدّ السيّد بحر العلوم، والسيد صدر الدين القمي، شارح كتاب «وافية الأصول»، ثم انتقل إلى بهبهان، معقل الأخباريين في ذلك الزمان، ومكث هناك ثلاثين سنة تقريباً، لعب خلالها دوراً هامّاً في التعليم والتربية والتأليف، ثم بدا له لو أنه هاجر إلى الأماكن المقدّسة لكان أحسن. فنزل النجف الأشرف، ولم يلبث فيها إلّا قليلاً، ثم انتقل إلى كربلاء، التي حيث كانت تعجّ بالأخباريين يومئذ.

وكان نزول الوحيد البهبهاني بهذه المدينة إيذاناً بمرحلة جديدة في الاتجاه الأصولي والاجتهاد ومواجهة المدرسة الأخبارية، ونجح الوحيد في رسالته العلمية وبإبراز الاتجاه الأصولي واستقطاب خيرة تلامذة الشيخ يوسف البحراني؛ حيث جمعهم حوله لتذوي بعد ذلك الحركة الأخبارية وتنزوي، حيث لم تستعد نشاطها بعد ذلك التاريخ، وبذلك ظهرت مكانته العلمية السامية وانتهت إليه زعامة الشيعة ورئاسة المذهب الإمامي، وخضع له جميع علماء عصره[1].

وقد انصبت جهوده على محورين:

الأول: التصدّي لشنّ حملة عنيفة على الاتجاه الأخباري، وذلك من خلال الأساليب المختلفة منها:

---

(1) جعفر السبحاني، **موسوعة طبقات الفقهاء**، القسم الثاني، ص 418 ـ 419.

1 ـ أسلوب المناظرة والمباحثة العلمية

ينقل المامقاني في التنقيح حكاية ملخصها: أنّ الشيخ الوحيد حضر عندما نزل كربلاء أبحاث الشيخ يوسف البحراني أيّاماً، ثم وقف يوماً في الصحن الشريف ونادى بأعلى صوته: أنا حجّة الله عليكم، فاجتمعوا عليه وقالوا ما تريد؟ فقال: أريد من الشيخ يوسف أن يمكّنني من منبره ويأمر تلامذته أن يحضروا تحت منبري، فأخبروا الشيخ يوسف بذلك، وحيث إنه كان يومئذ عادلاً عن مذهب الأخباريّة، خائفاً من إظهار ذلك من جهّالهم، طابت نفسه بالإجابة، فارتقى منبر الشيخ، وباحث تلامذته ثلاثة أيام، فعدل ثلثا التلاميذ إلى مذهب الأصولية[1].

ونقل الشيخ عباس القمي عن أحد سدنة الروضة الحسينيّة، أنه ذات ليلة كان الشيخ يوسف البحراني والوحيد البهبهاني وهما واقفين يتحاوران في الحرم، فلما حان وقت إغلاق أبواب الصحن انتقلا إلى خارج الصحن من الباب الّذي ينفتح على القبلة واستمرّا في حوارهما إلى الفجر، فلما أذّن المؤذّن لصلاة الصبح رجع الشيخ يوسف إلى الحرم ليقيم الصلاة جماعة، ورجع الوحيد إلى الصحن وافترش عباءته على طرف مدخل باب القبلة وأذّن وأقام وصلىّ صلاة الصبح[2].

2 ـ أسلوب التصنيف والتأليف العلمي

خلف الشيخ الوحيد تراثاً علميّا بلغ ما يقرب من ستّين كتاباً دحض فيها. شبهات الأخباريين ونشير إلى أهمها:

---

(1) المامقاني، **تنقيح المقال**، ج2، ص85؛ عدنان فرحان، **أدوار الاجتهاد عند الشيعة الإمامية**، ص277.

(2) جعفر السبحاني، **موسوعة طبقات الفقهاء**، القسم الثاني، ص 428 ـ 429.

1 ـ «رسالة الاجتهاد والأخبار»: خاطب فيها الأخباريين بقوله: ما الوجه في مطاعنكم الشديدة المنكرة بالنسبة إلى المجتهدين؟ وما المحلّل لهتك حرمة الأحياء والأموات من المؤمنين؟ ولِم هذه التفرقة بين المؤمنين؟[1]

2 ـ «الفوائد الحائرية».

3 ـ «الرد على شبهات الأخباريين».

4 ـ «شرح مفاتيح الشرايع».

5 ـ «التعليقة على الرجال الكبير» (وهو منهج المقال للإسترابادي).

3 ـ التضييق على أقطاب الحركة الأخباريّة

كان الوحيد يمنع تلاميذه من حضور درس الشيخ يوسف البحراني، ويفتي بحرمة الاقتداء بهم، وفي المقابل نجد الشيخ يوسف قد أوصى أن يصلي عليه بعد وفاته الشيخ الوحيد البهبهاني، وكان يسمح لتلاميذه بحضور دروس الوحيد، وكان يقول. كلٌ يعمل بموجب تكليفه[2].

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، قام الوحيد بتربية نخبة من الفقهاء الأصوليين، ليحافظوا على خط الزعامة الدينيّة من بعده، ولذلك نجد أن جميع فقهائنا من القرن الثاني عشر إلى يومنا هذا، يرجعون بصورة مباشرة إلى الوحيد البهبهاني، ولذلك يطلق عليه أستاذ الكل أو الأستاذ الأكبر.

---

(1) المصدر نفسه، ص 419.

(2) محمد مهدي الآصفي، في مقدمته على كتاب: **الرياض**، ج1، ص 101؛ الخوانساري، **روضات الجنّات**، ج 4، ص 402 ـ 403؛ عدنان فرحان، **أدوار الاجتهاد عند الشيعة الإمامية**، ص 280 ـ 281.

فمن تلامذته المباشرين، يكفينا أن نشير إلى بعض فحولهم فمنهم:

1 ـ السيّد مهدي بحر العلوم (ت 1212هـ.ق) مؤلّف: «الفوائد الرجالية».

2 ـ الشيخ جعفر كاشف الغطاء (ت 1227هـ.ق) مؤلّف: «كشف الغطاء»

3 ـ الشيخ أبو على الحائري المازندراني (ت 1216) مؤلّف: «منتهى المقال»

4 ـ السيّد علي الطباطبائي (ت 1231هـ.ق) مؤلّف: «رياض المسائل».

5 ـ الميرزا أبو القاسم القمي (ت 1231هـ.ق) مؤلّف: «قوانين الأصول».

6 ـ السيّد جواد العاملي (ت 1226هـ.ق) مؤلّف: «مفتاح الكرامة».

7 ـ الشيخ أسد الله التستري (ت 1237هـ.ق) مؤلّف: «كشف القناع» و«مقابيس الأنوار».

ثم أعقبهم جيل آخر من تلامذة تلاميذه، منهم: المحقق أحمد النراقي، الشيخ محمد تقي صاحب «هداية المسترشدين»، السيّد عبد الفتاح المراغي صاحب «العناوين»، السيّد محمد باقر الشفتي وصاحب الجواهر:[1]

---

(1) موسوعة الفقه الإسلامي، ص 67 ـ 68؛ جعفر السبحاني، **موسوعة طبقات الفقهاء**، القسم الثاني، ص424 ـ 427.

إشارة إلى أجوبة الوحيد لمعالجة موقف الأخبارية

الأصل الأول: ذهبت الأخبارية إلى أن العمل بظواهر القرآن تفسيرٌ بالرأي.

أجاب الوحيد: إن التمسك بظواهر القرآن بعد الفحص عن المخصّص والمقيّد وما ورد حولها من أئمة أهل البيت (ع) ليس من تفسير القرآن بالرأي.

الأصل الثاني: ليس للعقل دور في استنباط الأحكام الشرعيّة، فإن دين الله لا يصاب بالعقول. وقد قام الوحيد بتأليف رسالة في الحسن والقبح العقليين، أثبت فيها حجيّة حكم العقل في المستقلات العقليّة، وأنه لا صلة لقولهم: إن دين الله لا يصاب بالعقول بهذا النمط من الاستدلال، والمراد من قولهم هذا عبارة عن الظنون المتراكمة باسم القياس والاستحسان والمصالح المرسلة، دون الأحكام العقليه القطعيّة كاستقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان، وأن الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني.

الأصل الثالث: إن الأصوليين يعتمدون على الإجماع، مع أن الإجماع أصل لأهل السنّة.

فأجاب المحقق البهبهاني بأنه اشتراك في اللفظ فالإجماع عند الأصوليين يختلف جوهراً عن الإجماع عند أهل السنة. إذ إنّ أهل السنة يتكلّون على الإجماع بما هو إجماع والشيعة ترى أن الإجماع طريق إلى تحصيل رأي المعصوم على الأساليب المقرّرة في الأصول.

الأصل الرابع: إن تمام الأحاديث الواردة عن أئمة أهل البيت (ع) قطعية، ولا حاجة إلى علم الرجال. كما صرح به الأمين الإسترابادي، واستدلّ بأن أحاديثنا محفوفة بالقرائن المفيده للقطع.

وقد أجاب المحقق البهبهاني عن هذا المدّعى وأخذ بتفنيد تلك القرائن في رسالة الاجتهاد والأخبار[1].

2 ـ السيّد محمد مهدي بحر العلوم (ت 1212هـ.ق)

هو من أبرز تلامذة الوحيد وله تخصص كبير في مجال الفقه والأصول، وقد تصدّى لزعامة الشيعة في حياة أستاذه الوحيد، وكان يحضر في درسه مئات العلماء كالنراقي وصاحب «رياض المسائل» وصاحب «مفتاح الكرامة» وصاحب «المناهل».

وقد ترك أكثر من ثلاثين مؤلّفاً في العلوم المختلفة، منها كتاب «الرجال» وكتابان في علم الأصول هما: «الفوائد الأصولية» و«الدرّة البهيّة».

3 ـ الشيخ جعفر كاشف الغطاء (ت 1228هـ.ق)

هو من أكبر علماء هذه الدورة ومن أبرز تلامذة الوحيد، وكتابه الكبير: «كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغرّاء» من الكتب القيمة. ونُقِل عن الشيخ الأنصاري أنه قال: لو أن فرداً قد عُرف، بإتقان، القواعد الأصولية التي ذكرها في أول كتاب «كشف الغطاء» فهو عندي مجتهد، ولمكانة كاشف الغطاء العلمية نجد الشيخ الأعظم في كتابه القيّم «المكاسب» ينقل آراءه ويعبّر عنه بأنه بعض الأساطين.

الأمر الرابع: منهج الاجتهاد في الدور السادس

كما ذكرنا قد قام الوحيد البهبهاني في هذا الدور بتصحيح عمليّة الاجتهاد في الفقه الإمامي وتنقحيها مما لحق بها من شبهات

---

(1) البهبهاني، **الرسائل الأصولية**، رسالة الاجتهاد والأخبار، ص 115 ـ 116؛ جعفر السبحاني، **موسوعة طبقات الفقهاء**، القسم الثاني، ص 420 ـ 422.

وانحرافات، نتيجة التطرف المشار إليه في كل من الاتجاه الإفراطي في الدور الرابع والاتجاه التفريطي في الدور الخامس.

فمن ناحية، استطاع أن يبطل جملة من آراء المحقق الأردبيلي وعالج مشكلة توثيق الأسناد والرواة في تعليقته على «الرجال الكبير» وهو «منهج المقال» للإسترابادي، ومن ناحية أخرى، صمّم على مواجهة الاتجاه الأخباري، ووضّح أن الاجتهاد في الفقه الإمامي يختلف عن الاجتهاد عند العامّة وأن التشابه اللفظي أوجب توهم أن ما ورد في الروايات من الردّ على اجتهاد العامة يشمل هذا الاجتهاد. واتضحت أيضاً من خلال إفادات المحقق البهبهاني الحاجة إلى علم أصول الفقه، وأنه من دون ذلك لا يمكن أن يتمّ استنباط الحكم الشرعي، وقد قسّم المحقق البهبهاني الحجج الشرعيّة إلى الأمارات الشرعية وسمّاها الأدلة الاجتهادية وإلى الأصول العمليّة وسمّاها الأدلة الفقاهتية.

وكذلك اتضح على يديه الفرق بين أصول الفقه عند الشيعة، وأصول الفقه عند العامّة. واتضح أيضاً، مبنى حجيّة الإجماع عند الشيعة، وأنه ليس دليلاً مستقلاً، بل إذا كان كاشفاً عن السنة يعتمد عليه، وإلّا لا اعتبار له.

والحق أنه قد تحققت صحوة أصولية وفقهية عظيمة على يد الوحيد البهبهاني، اعتدل بها منهج الفقه الإمامي، ووجد مساره الأصيل المستقل عن المناهج الفقهية الأخرى، وعما كان يثار بوجهه من الغبار والشبهات المتطرّفة[1].

---

(1) **موسوعة الفقه الإسلامي**، ج1، ص 64 ـ 67.

الأمر الخامس: أهمّ خصائص الدور السادس

لقد تبين مما ذكرنا أهم مميّزات هذا الدور وأبرز خصائصه وهي:

1 ـ تصعيد النشاط الفقهي ومكافحة الرجعية والجمود وإعادة العقل إلى ساحة الاستدلال.

2 ـ ظهور ابتكارات أصوليه كتقسيم الأدلّة إلى الاجتهادية والفقاهتية.

3 ـ تمّ في هذا الدور القضاء على الأخبارية وأفكارها، حتى أن الشيخ البحراني مال إلى المدرسة الأصولية وفقاً صرح به في المقدمة الثانية عشرة من مقدمات «الحدائق».

4 ـ تأليف موسوعات في علم الأصول «كقوانين الأصول» و«هداية المسترشدين»؛ وظهور موسوعات فقهيه كثيرة، «كمعتمد الشيعة في أحكام الشريعة» للشيخ مهدي النراقي و«مستند الشيعة في أحكام الشريعة» للشيخ أحمد النراقي و«مفتاح الكرامة» و«جواهر الكلام»[1].

المراكز العلمية في الدور السادس:

كانت للشيعة آنذاك حوزات علمية عامرة في مناطق مختلفة، ومن بينها حوزة إصفهان، حيث كانت ذات نشاط كبير، تخرج منها علماء أفذاذ، كالمحقق البهبهاني. وقد انقرضت الدولة الصفوية عام (1135هـ.ق) في هذا الدور، وحدثت اضطرابات لم تدم طويلاً حيث تسلمت الدولة الزندية زمام الأمور وفي هذا الدور عجت حوزة شيراز بالأصوليين والأخباريين والحكماء والفلاسفة وفي أواخره،

---

(1) جعفر السبحاني، **موسوعة طبقات الفقهاء**، القسم الثاني، ص 427 ـ 429.

أيضاً، نشطت حوزتا كربلاء والنجف وبدأتا دورهما الأساسي الذي شهدناه في العصور المتأخرة.

وأيضاً في هذا الدور انحصر الاتجاه الأخباري في حوزة البحرين والقطيف والأحساء[1].

الدور السابع: دور نضج الفكر الاجتهادي وإبداعه

في هذا الدور أيضاً نبحث عن أمور خمسة:

الأمر الأول: التحديد الزمني للدور السابع[2]

هذا الدور هو امتداد للدور المتقدم واستمرار للمنهج السابق، إلّا المنهج السابق وصل فيه على يد أحد الأفذاذ وهو الشيخ الأنصاري إلى القمّة في النضح والعمق، بحيث يمكن اعتباره دوراً جديداً في تاريخ الاجتهاد، وعلى هذا يبدأ هذا الدور من حياة الشيخ الأعظم الأنصاري (1214 ـ 1281هـ.ق) ويستمرّ إلى عصر الإمام الخمينيّ والثورة الإسلاميّة في ايران.

الأمر الثاني: التعريف بالدور السابع

الدور السابع هو استمرار لنفس المنهج الاجتهادي الّذي أرست مبانيه مدرسة الوحيد البهبهاني وتلامذته الفقهاء العظام، إلّا أن هذا المنهج احتاج إلى جيلين من فقهاء هذه المدرسة، ليصل إلى القمّة في النضخ والإبداع والشمول، بحيث أصبح يعدّ دوراً جديداً في الاجتهاد، ويتضح ذلك من المقارنة بين كتابي الشيخ الأعظم

---

(1) المصدر نفسه، ص 430.

(2) جعفر السبحاني، **تاريخ الفقه الإسلامي**، ص 431؛ عدنان فرحان، **أدوار الاجتهاد عند الشيعة الإمامية**، ص291.

«المكاسب» في فقه المعاملات و«فرائد الأصول» مع مصنّفات فقهاء هذه المدرسة قبل الشيخ، فإن الفارق بينهما يعدّ فارقاً كبيراً في المضمون والمنهجيّة وصناعة الاستدلال في الفقه والأصول.

وقد تخرّج على يد الشيخ الأعظم فقهاء كبار، أمثال الميرزا الشيرازي الكبير (ت1312هـ.ق) والشيخ حبيب الله الرشتي (ت 1312هـ.ق) والشيخ ملّا علي الكني (ت1306هـ.ق) ومئات من المحققين والمجتهدين[1].

الأمر الثالث: فقهاء دور النضج والإبداع وأهم مؤلفاتهم

1 ـ الشيخ مرتضى الأنصاري، رائد هذا الدور[2]

رائد هذه الحركة الجديدة وهو الشيخ المحقق مرتضى بن محمد أمين المعروف بالأنصاري وقد ولد عام (1214هـ.ق) في بلدة دزفول من إيران وتوفّي سنة (1281هـ.ق) ودفن في النجف الأشرف.

بعد أن أنهى الشيخ الأنصاري مقدمات العلوم وشرع في الأصول والفقه في مسقط رأسه لم يقنع نفسه بما تعلّم فأعد العدّة مع والده لزيارة العتبات المقدّسة (عام 1232هـ.ق) وحيث مكث في كربلاء أربع سنوات، ويومها كان على رأس العلماء في الحوزة العلمية في كربلاء العلمان الجليلان:

السيد محمد المجاهد (ت 1243هـ.ق) صاحب «المناهل» في الفقه، وشريف العلماء (ت 1245هـ.ق) إلى أن احتلّ والي بغداد مدينة كربلا المقدّسة، فغادر الشيخ مهجره ونزل الكاظمية، وبقي فيها

---

(1) موسوعة الفقه الإسلامي، ج1، ص 69 ـ 70.

(2) جعفر السبحاني، **موسوعة طبقات الفقهاء**، القسم الثاني، ص 431 ـ 435؛ عدنان فرحان، **أدوار الاجتهاد عند الشيعة الإمامية**، ص 292 ـ 293.

سنة واحدة، ثم هاجر إلى النجف الأشرف، فحضر هناك دروس المحقق الشيخ موسى كاشف الغطاء، قرابة سنتين ثم غادر العراق متوجهاً إلى موطنه (عام 1235هـ.ق) فمكث فيه مدّة قليلة، ثم جاب المدن الإيرانية للاستفادة من علمائها.

بدأ الشيخ برحلته العلمية من دزفول، ونزل في مدينة بروجرد، فحضر درس الشيخ أسد الله البروجردي (ت 1290هـ.ق) وأقام فيها شهراً واحداً ثم غادرها إلى إصفهان وحضر درس السيّد محمد باقر الشفتي (ت 1260هـ.ق) وقد جرت بينه وبين الشيخ مباحثات ومناظرات، وقف من خلالها السيّد على عظمة الشيخ، فطلب منه الإقامة في إصفهان، لكن الشيخ فضل أن يغادرها إلى بلدة كاشان وكان زعيمها العلمي آنذاك الشيخ أحمد النراقي (ت 1245هـ.ق) صاحب كتاب «مستند الشيعة في أحكام الشريعة» وقد وجد في محاضراته ضالّته، فمكث فيها أربع سنين، حضر خلالها دروسه ونبغ في الفقه والأصول على يديه. ولمّا عزم الشيخ على مغادرة كاشان نال من أستاذه «النراقي» إجازة مفصّلة. ثم ذهب إلى مشهد الرضا (ع) وبقي هناك مدّة، ثم رجع إلى العراق فدخل النجف الأشرف (عام 1246هـ.ق) وكانت الرئاسة العلمية فيها الشيخ علي ابن الشيخ جعفر كاشف الغطاء (1254هـ.ق) والشيخ محمد حسن صاحب الجواهر (ت 1266هـ.ق) وقد حضر دروس الشيخ كاشف الغطاء إلى أن استقلّ بالتدريس وذاع صيته في أوساط النجف العلمية. ولمّا لبّى الشيخ محمد حسن صاحب الجواهر نداء ربه (عام 1266هـ.ق) انتخب الشيخ بتوصية منه مرجعاً للشيعة فخضعت له العقول والأفكار وانتقلت الزعامة العلمية إليه بلا منازع إلى أن لبّى نداء ربّه ليلة الثامن عشر من شهر جمادى الأولى عام (1281هـ.ق).

وللشيخ الأنصاري جملة من المؤلّفات والآثار العلمية المهمة إلّا

أن أهمّ كتبه الكتابان المعروفان: كتاب «الفرائد» المشهور بالرسائل وكتاب «المكاسب»، وقد أصبحا منذ تأليفهما إلى يومنا هذا كتابين دراسيّين في الحوزات العلمية في الأصول والفقه يُدرّسان في أعلى مستويات الدراسة الحوزوية «السطوح».

وكان الشيخ يلقي دروسه في الجامع الهندي في النجف الأشرف وهناك تخرج عليه عدد كبير من المجتهدين وقد عدَّ بعضهم أسماء تلاميذه فبلغوا (315) مجتهداً عالماً، وسنشير هنا إلى أسماء مشاهيرهم الذين لعبوا دوراً هاما في حفظ التراث الفكري للشيخ الأعظم قدس سره وهم:

1 ـ السيّد حسن الكوهكمري (ت 1299هـ.ق)

2 ـ السيّد المجدد الميرزا حسن الشيرازي (1230 ـ 1312هـ.ق)

والسيد الميرزا الحسن الشيرازى كان من أشهر تلامذة الشيخ الأعظم، وصار زعيماً للطائفة بعد رحيله، حيث التف حوله عدد غفير من الفضلاء لكنه وعلى أثر نشوب الفتن في النجف الأشرف غادرها إلى سامراء التي أسس فيها حوزة علمية كبيرة.

3 ـ الشيخ ميرزا حبيب الله الرشتي (1234 ـ 1316هـ.ق)

4 ـ الشيخ محمد حسن الأشتياني (1248 ـ 1320هـ.ق)

5 ـ الشيخ محمد رضا الهمداني (1250 ـ 1322هـ.ق) مؤلّف «مصباح الفقيه»، وهو شرح لشرائع الإسلام.

6 ـ السيّد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي (1247 ـ 1337هـ.ق) مؤلّف «العروة الوثقى» وكذا تعليقة معروفة على مكاسب الشيخ الأنصاري.

7 ـ المحقق الخراساني (1255 ـ 1329هـ.ق) مؤلّف «كفاية

الأصول» الّذي عليه محور البحث والدراسة في الحوزات العلمية.

8 ـ الشيخ ميرزا محمد حسين النائيني (1274 ـ 1355هـ.ق)

9 ـ ضياء الدين العراقي (1278 ـ 1361هـ.ق)

10 ـ الشيخ محمد حسين الأصفهاني (1296 ـ 1361هـ.ق)

11 ـ الشيخ أبو الحسن الأصفهاني (1248 ـ 1365هـ.ق)

12 ـ الشيخ عبد الكريم الحائري (1274 ـ 1355هـ.ق)

والشيخ عبد الكريم الحائري تلقى المقدمات في مدينة يزد ثم هاجر إلى النجف الأشرف فحضر درس السيّد محمد الفشاركي والمحقق الخراساني، ثم غادر العراق ونزل مدينة أراك وفي السنة (1340هـ.ق) غادر أراك إلى قم التي عزم على الإقامة فيها وتأسيس الحوزة بها[1].

الحوزة العلمية في قم

كانت إنّ مدينة قم المقدّسة عامرة بالعلم والفقه منذ القرن الثاني إلى أواخر القرن الرابع. فالمحدثون القميّون عرفوا في سماء الحديث والفقه، كإبراهيم بن هاشم وابنه علي بن إبراهيم وأحمد بن خالد الرقي والأشعريّين وغيرهم. ثم شهدت قم فترة من الركود العلمي إلى أن قدم إليها رجل العلم ومثال الزهد والتقوى الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي حيث أسس الحوزة العلمية التي ظل يدرس فيها إلى أن لبّى نداء ربّه في سنة (1375هـ.ق)

وقد حضر درسه جيل كبير من الفقهاء الذين صاروا في ما بعد

---

(1) جعفر السبحاني، **موسوعة طبقات الفقهاء**، القسم الثاني، ص 431 ـ 448.

أساطين الحوزة ومراجع للفقه والأصول منهم؛: الإمام الخمينيّ والسيد الگلپايگاني والشيخ الأراكي قدس سرهم.

14 ـ السيّد حسين البروجردي (1292 ـ 1380هـ.ق)

تلقى المقدمات في موطنه ثم غادر إلى إصفهان (1309 ـ 1318هـ.ق) ثم توجه إلى النجف الأشرف فحضر بحث المحقق الخراساني، وبعد إتمام دروسه ترك النجف الأشرف ونزل بروجرد. وفي سنة (1364هـ.ق) غادر مسقط رأسه إلى قم مستجيباً لطلب بعض العلماء المقيمين بقم ومنهم السيّد الإمام الخميني[1].

الأمر الرابع: منهج الاجتهاد في الدور السابع

أ ـ في مستوى أصول الفقه:

في مطلع هذا الدور استطاع الشيخ الأعظم أن يوسّع المنهج الأصولي الّذي أسّسه الوحيد البهبهاني وتلامذته فاستحدث نظريات ووضع مصطلحات جديدة وأبرز أصالة المنهج الأصولي، وقد قسّم الشيخ بحوث أصول الفقه إلى قسمين رئيسين: مباحث الألفاظ، وهي التي ترتبط بتحديد وتنقيح دلالات الدليل اللفظي، والمباحث العقليّة، ويقصد بها البحث عن الحجج العقليّة والشرعية. وقد تطوّر في هذا الدور علم أصول الفقه تطوّراً جوهرياً.

فأوّلاً: هذّبت مسائله وأُخرجت منها البحوث المرتبطة بعلوم أخرى كانت قد دخلت في هذا العلم بشكل استطرادي كالأبحاث الكلامية والأدبية والفقهية.

ثانياً: اتّضحت طبيعة المسألة الأصولية وجرى تعريفها بشكل دقيق باعتبار أنها العلم بالأدلة المشتركة للفقه والتي لا تختص بباب

---

(1) جعفر السبحاني، **موسوعة طبقات الفقهاء**، القسم الثاني، ص 448 ـ 452.

دون باب، لفظية كانت أو شرعيّة أو عقليّة. فأصبح علم الأصول بمثابة منطق الفقه.

ثالثاً: قسمت مسائل علم الأصول تقسيماً فنيّاً جامعاً كما يلي:

1 ـ مباحث الألفاظ: يبحث فيها عن دلالات الألفاظ وأقسامها كالأمر والنهي وأدوات المفهوم والعموم والخصوص والإطلاق والتقييد ونحو ذلك.

2 ـ مباحث الاستلزامات العقليّة: ويبحث فيها عن علاقات التلازم والتمانع بين الأحكام، كالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته أو حرمة ضده أو امتناع اجتماع الأمر والنهي أو الأمر بالضدين أو اقتضاء حرمة عبادة أو معاملة لفسادها.

3 ـ مباحث الحجج والأمارات (الأدلة الاجتهادية) ويبحث فيها عما يثبت الحكم الشرعي، ويدخل في هذا القسم البحث عن الإجماع والشهرة والسيرة العقلائية والمتشرعية والظنون المعتبرة شرعاً، كالظهورات والخبر الواحد. ويبحث في مقدمة هذا القسم عن بحوث تمهيدية، كالبحث عن حجية القطع والفرق بين الحجية الذاتيّة والتعبدية.

4 ـ مباحث الأصول العلمية (الأدلة الفقاهتية): ويبحث فيها عن الوظائف المقررة شرعاً أو عقلاً للمكلف، عند الشك في التكليف، من استصحاب أو براءة أو احتياط أو تخيير.

5 ـ مباحث تعارض الأدلّة: ويبحث فيها عن التعارض بين الأدلة وما يفترق به عن التزاحم.

ب ـ في مستوى الفقه:

في هذا الدور تطوّرت صناعة الاستدلال الفقهي، من حيث المضمون ومنهج الاستدلال، فمن ناحيةٍ **أولى**: اتسعت آفاق البحث

في كلّ مسألة، فشملت أدقّ التعريفات والشقوق والتقادير المتصورة فيها، فتنامت البحوث الفقهية وازداد حجمها. ومن ناحية.

ومن ناحية ثانية: امتازت عمليّة الاجتهاد في هذا الدور بالاستفادة من المنهج الأصولي، وأصبح لكل قسم من أقسام الفقه منهجه المتميز والخاص به، فمنهج الاجتهاد في فقه العبادات، يختلف عن منهج فقه المعاملات، من حيث نوع الأدلّة، ففي العبادات تتوفّر النصوص والروايات الخاصة، بخلاف العقود والإيقاعات، التي يُستند فيها غالباً إلى العمومات والقواعد الثابتة بها أو إلى سيرة العقلاء.

ومن ناحية ثالثة: تميز منهج الاستدلال الفقهي في هذا الدور بتقنين عمليّة الاجتهاد بالأدلة اللبيّة المتمثلة في الإجماعات والشهرة والسيرة العقلائية أو المتشرعية فهذه العناوين وإن لم تكن حجة شرعية بعناوينها الذاتيّة إلا أنها يمكن أن تكشف في بعض الأحيان عما هو دليل شرعي على الحكم. فبالنسبة للإجماعات والشهرات، إذا كانت من قبل قدماء الأصحاب، يمكن أن تكشف عن وجود موقف شرعي متسالَم عليه في عصر الأئمة عند المتشرعة أو عند أصحاب الأئمة (ع)، أو يكشف عن وجود سنّة غير واصلة إلينا في تلك المسألة. كما يمكن أن تؤثر في الكشف عن الخلل والنقص في بعض شروط حجيّة الرواية المعتبرة بحسب ظاهرها، أو تؤثّر في فهم أدقّ وقراءة أصح للنص المعتبر والّذي يُستند إليه.

وبالنسبة للسيرة العقلائية أو المتشرعية فقد تعرض الفقهاء إلى توضيح أنحاء الاستدلال بها، سواء في مجال استكشاف كبرى الحكم الشرعي، أو استكشاف دلالةٍ بالسيرة في دليل لفظي أو غير لفظي أو تشخيص شرط ارتكازي منها، يحقّق موضوعاً لقاعدة أخرى

ولحكم شرعي ثابت، كما في اكتشاف الشروط الضمنية، كشرط السلامة وعدم الغبن في العقود المعاوضية[1].

الأمر الخامس: أهم خصائص الدور السابع ومميزاتها

1 ـ كان الدور السابع في الحقيقة إكمالاً متمماً للأسس التي ورثها الشيخ الأنصاري وتلاميذه عن المحقق البهبهاني وتلامذته. ولكن مع فارق جلي، وهو إعطاء منهجية لتلك الأصول وتنظيمها بشكل جديد.

2 ـ رغم أنّ الفقه ذو أبواب متعدّدة؛ لكن فقهاء هذا الدور صبّوا اهتمامهم على العبادات والعقود المختصة بالمعاملات، وبذلك قلّ التصنيف في الأحوال الشخصيّة، وكان أقل منه في ما يرجع إلى الأحكام والسياسات.

3 ـ تبويب المسائل الأصولية بشكل بديع لم يكن معمّداً في الأدوار السابقة حيث تطوّر تنظيم أبواب علم أصول الفقه تطوّراً جوهرياً كما مرّ ذكره.

4 ـ ظهور نمط في التأليف في الفقه والأصول باسم التقريرات، وهو كالأمالي بين القدماء، مع فارق بينهما، وهو أن الأستاذ يملي والتلميذ يكتب وينشر باسم التلميذ مع أن المحتوى من الأستاذ بخلاف الأمالي التي تنشر باسم الأستاذ.

5 ـ ظهور رسائل عمليّة بلغات مختلفه ليرجع إليها المكلَّف في أعماله الشرعية[2].

---

(1) **موسوعة الفقه الإسلامي**، ج1، ص 71 ـ 74.

(2) جعفر السبحاني، **موسوعة طبقات الفقهاء**، القسم الثاني، ص 458 ـ 459.

6 ـ تطوّر صناعة الاستدلال الفقهي، من حيث المضمون والمنهج، كما أشرنا إليه.

7 ـ تطوّر بحوث علم الرجال وظهور نظريات جديدة للتوثيق وبالتالي تصحيح أسانيد الروايات. وقد تبلورت من خلال ذلك قواعد رجالية عامّة للتوثيق.

8 ـ من حيث المادة الفقهية، أيضاً انفتح الفقه الاستدلالي في هذا الدور على النظريات الحديثة في القانون الوضعي وغيره، فاستجدّت موضوعات فقهية مستحدثة عالجها الفقه.

9 ـ اهتمام الفقهاء بشؤون الأمّة والحاجات الدينيّة، فمن ناحية اهتم الفقهاء بربط الأمة بالشريعة عن طريق التقليد وإرجاع الناس إلى الفقهاء والمجتهدين وتنظيم جهاز المرجعية الدينيّة وتقويته وتشييد الحوزات العلمية وتربية العلماء والمبلغين وتعيين الوكلاء في أرجاء البلاد وجباية الأموال والحقوق الشرعيّة والتصدي لما يمكن حلّه من مشاكل الناس وفصل خصوماتهم، وبتعبير آخر: التصدي للأمور الحسبيّة التي تنشأ من فكرة النيابة العامة عن الإمام المعصوم في عصر الغيبة.

ومن ناحيه ثانية: تصدّى المجتهدون في هذا العصر لمواجهة الحضارة الغربيّة التي بدأت تغزو العالم الإسلامي وتستعمر بلاد المسلمين وتسيطر على ثرواتهم ونفوسهم وتفسد أنظمتهم وحكوماتهم، فكان لا بدَّ للفكر الدينيّ والاجتهاد أن يواجه هذا المدّ الحضاري الغازي وقد تصدّى جملة من الفقهاء والمجتهدين في هذا الدور لأداء هذه المسؤوليّة فظهرت دراسات علمية في الاقتصاد الإسلامي والفقه السياسيّ ونظرية الحكم في الإسلام وغير ذلك.

كما صدرت فتاوى ذات طبيعة ميدانية من قبل المرجعية الدينيّة للتصدي للكفار ومواجهة النفوذ الاستعماري الغربي ونجد ذلك على

سبيل المثال في فتوى الميرزا الشيرازي الكبير (ت 1312هـ.ق) بتحريم «التنباك» في مواجهة مطامع الاستعمار البريطاني في إيران، ونجده أيضاً في فتوى الشيخ محمد تقي الشيرازي (ت 1338هـ.ق) بالجهاد في العراق ضد الاحتلال البريطاني، العمل الذي اشترك فيه الفقهاء مع الشعب.

وموقف المحقق الخراساني (ت 1329هـ.ق) والميرزا النائيني (ت 1355هـ.ق) وسائر المراجع والفقهاء العظام في الحوزات العلمية في النجف الأشرف وفي إيران ضد الاستبداد القاجاري وطرح نظريّة الحكم الدستوري الشرعي، أو ما سمّي باسم المشروطة[1].

10 ـ من أهمّ مميزات هذا الدور مواجهة الحكم الإسلامي وحركة الاجتهاد للحركات العلمانية التي تدعو إلى عدم تدخّل الدين في الحياة والمجتمع؛ إذ تصدى الكثيرون من المجتهدين للنظريات الواردة من الغرب بعد أن رأوا تأثيرها في أبناء أمتنا الإسلاميّة. وفي هذا السبيل استشهد الكثيرون من العلماء والفقهاء الكبار أمثال: الشهيد الشيخ فضل الله النوري والشهيد السيّد حسن المدرس، ولا يزال العلماء يبذلون مهجهم في سبيل الدفاع عن الإسلام الأصيل حتى اليوم.

الدور الثامن: دور تأسيس الدولة وفقاً لنظرية الحكم في الإسلام

ويقع البحث في أمور خمسة:

---

(1) **موسوعة الفقه الإسلامي**، ج1، ص 71 ـ 76.

الأمر الأول: التحديد الزمني للدور الثامن

الدور الثامن وهو دور تحقق النظام السياسيّ وفقاً لحركة الاجتهاد في مذهب أهل البيت (ع). يبدأ هذا الدور من عصر زعامة السيّد الإمام الخمينيّ، القائد الرباني للأمة الإسلاميّة وذلك بعد وفاة السيّد البروجردي (1292 ـ 1380هـ.ق) وما زال هذا الدور مستمراً إلى وقتنا الحاضر (1430هـ.ق) مع كل نشاط ونضج وسلوك تكاملي.

الأمر الثاني: التعريف بالدور الثامن

كما شاهدنا بالنسبة إلى الأدوار السابقة، إن الفقه وإن كان ذا أبواب متعدّده، تشمل جميع أبعاد الحياة من العبادات والمعاملات والسياسات لكن الفقهاء التابعين لمذهب أهل البيت (ع)؛ وبسبب كونهم في معزل عمّا يرتبط بالاجتماع والسياسة، كان أكثر اهتمامهم منصّباً على الأحكام المرتبطة بالعبادات، وفي الرتبة الثانية على عقود المعاملات. وقلّما تجد مباحث ترتبط بالأحكام والسياسات. إلا أنه بعد مرجعية السيّد الإمام وحركته السياسيّة ضدّ الحكومة الاستبدادية ونظام السلطة بدأ يزداد تدخّل الفقهاء في البحث عن الأمور السياسيّة والأحكام المرتبطة بنظام الحكم في الإسلام، وظل هذا المسلك ينمو وينضج شيئاً فشيئاً في الحوزات العلمية المقدّسة، وخاصة في قم والنجف، حتى نحجت الثورة الإسلاميّة في إيران؛ وبعد انتصار الثورة انبعثت روح علميّة جديدة في الحوزة العلمية، مستفيدة من تجارب الماضي ومتطلعة إلى آفاق المستقبل والمتسجّدات التي أملتها حاجة الدولة الإسلاميّة إلى القوانين والتشريعات التي تنظم شؤون الدولة ومؤسساتها.

الأمر الثالث: أهم فقهاء الدور الثامن

1 ـ السيّد الإمام روح الله الموسوي الخمينيّ قدس سره (1320 ـ 1409 هـ.ق)

السيد الخمينيّ هو الزعيم الأكبر والإمام الأعظم، رائد الدور الثامن، أحد الشخصيات القليلة التي يجود بها الدهر، تلقى المقدمات في موطنه «خمين»، ثم انتقل إلى أراك عام (1339هـ.ق) يوم كان شيخه المحقق الحائري زعيماً لحوزة أراك، ولمّا انتقل الأستاذ إلى مدينة قم غادرها إلى قم، فأقام فيها إلى عام (1383هـ.ق) فحضر دروس أستاذه الحائري في الفقه والأصول كما حضر دروس الشيخ محمد علي الشاه آبادي في المعقول والعرفان، ولمّا لبّى المحقق الحائري نداء ربّه عام (1355هـ.ق) استقل بالتدريس وربّى جيلاً كبيراً في هذه البرهة، ولمّا حلّ السيّد البروجردي في مدينة قم وأضفى على الحوزة نشاطاً علميّاً خاصاً، حضر السيّد الإمام دروسه حضوراً فعالاً. وبعد التحاق السيّد البروجردي بالرفيق الأعلى، أخذ يدرس ويكتب، وكانت له حوزة فقهيّة تضّم عدداً كبيراً من الفضلاء[1]. وأيضاً في هذا الوقت تصدّى للمرجعية وإصدار الفتوى، وقد كثر مقلّدوه في شتّى بلاد العالم من إيران وغيرها، وظلّ الإمام قائماً بأعباء الزعامة الدينيّة والسياسيّة، وقد قام بوجه حكومة الشاه ونظام السلطنة فأصدر طاغوت إيران أمراً بإبعاده إلى تركيا، فحلّ فيها ما يقرب من عام واحد، ثم نفي إلى العراق ومن هناك تولّى قيادة الثورة الإسلاميّة، للقضاء على النظام الشاهنشاهي وبعد الإطاحة بنظام الشاه، استمرت قيادته ما يربو على (11) سنة، ألقى خلالها العديد من المحاضرات السياسيّة

---

(1) جعفر السبحاني، **موسوعة طبقات الفقهاء**، القسم الثاني، ص 452 ـ 454.

والاجتماعيّة والأخلاقية إلى أن وافاه الأجل في عام (1409هـ.ق)

وقد ترك السيّد الإمام ثروة علميّة كبيرة في شتّى الموضوعات من الفقه والأصول والتفسير والفلسفة والعرفان والأخلاق والحديث وغيرها، وهنا نشير إلى بعضها، وبالخصوص المرتبط منها بالفقه والأصول:

1 ـ «المكاسب المحرمة».

2 ـ «كتاب البيع».

3 ـ «كتاب الطهارة».

4 ـ «التعليقة على كفاية الأصول».

5 ـ «تحرير الوسيلة».

6 ـ «الحكومة الإسلامية».

كانت شخصيّة الإمام الخمينيّ شخصيّة لامعة، حيث أثبت بثورته أنّ الإسلام دين للماضي والحاضر والمستقبل، وأنه ليس للإنسان المتحضر بدّ من التمسك بأهداف ذلك الدين القيّم؛ وفي الختام لا بدَّ من القول إن الكلام عن السيّد الإمام وخدماته الجليلة وآثاره ومعطياته للأمّة يحتاج إلى مقال مسهب بل كتاب مفرد[1].

2 ـ الشهيد السيّد محمد باقر الصدر

ولد الشهيد الصدر في مدينة الكاظميّة عام (1353 هـ.ق) ودخل المدرسة في مدينة الكاظمية واستطاع في المدّة التي لم يكمل فيها

(1) جعفر السبحاني، **موسوعة طبقات الفقهاء**، القسم الثاني، ص 454، مقدمة المكاسب المحرمة، للسيد الإمام، ص 6 ـ 9.

تمام الصفوف الابتدائية أن يضرب أروع الأمثلة في النبوغ الفكري. ثم هاجر إلى النجف الأشرف سنة (1365 هـ.ق) وكان عمره حينئذٍ اثنتي عشرة سنة. وقد قرأ أكثر الأبحاث المسمّاة في مصطلح الحوزة العلمية بالسطوح العليا بلا أستاذ، وتتلمذ في مرحلة بحث الخارج على يد علمين من أعلام النجف الأشرف وهما: الشيخ محمد رضا آل ياسين والسيد الخوئي، وقد أنهى دراساته الأصولية في سنة (1378هـ.ق) وبدأ بتدريس الخارج لعلم الأصول في نفس تلك السنة، وبدأ بتدريس الخارج لعلم الفقه في سنة (1381 هـ.ق)[1].

ثم تعرض السيّد الشهيد للاعتقال من قبل السلطة البعثية الغاشمة في العراق أربع مرّات، وقضى شهيداً على يد النظام البعثي وذلك بعد اعتقاله الأخير بثلاثة أيام تقريباً، حيث جاؤوا بجثمانه الطاهر إلى النجف الأشرف سنة (1400 هـ.ق).

فقد كان السيّد الشهيد يعتقد أنّ تأييد الثورة الإسلاميّة تكليف شرعي عيني، وهو جهاد عظيم، وكان يقول: «إن هؤلاء الذين يطلبون منّي أن أتريث وأن أتّخذ موقفاً من الثورة الإسلاميّة لكي لا أثير السلطة الحاكمة في العراق، حفاظاً على حياتي ومرجعيتي لا يعرفون من الأمور إلّا ظواهرها، إنّ الواجب على هذه المرجعية وعلى النجف كلّها أن تتخذ الموقف المناسب والمطلوب تجاه الثورة الإسلاميّة في إيران... ما هو هدف المرجعيّات على طول التاريخ؟ أليس هو إقامة حكم الله على الأرض؟ وها هي مرجعية الإمام الخمينيّ قد حققت ذلك، فهل من المنطقي أن أقف موقف المتفرّج

---

(1) الشيخ محمد رضا النعماني، **شهيد الأمة وشاهدها**، ص 47 و65 ـ 77؛ **مقدّمة دروس في علم الأصول** للشهيد الصدر، ص 23 ـ 24 و45 ـ 48.

ولا أتّخذ الموقف الصحيح والمناسب حتى لو كلّفني ذلك حياتي وكل ما أملك؟!»[1]

ثمّ خلّف السيّد الشهيد مؤلّفات قيّمة في مختلف مجالات الفكر الإسلامي، من أهمها في مستوى الفقه والأصول:

1 ـ «البنك اللاربوي في الإسلام».

2 ـ «بحوث في شرح العروة الوثقى».

3 ـ «الفتاوى الواضحة».

4 ـ «بحوث في الأصول».

5 ـ «الإسلام يقود الحياة».

3 ـ السيّد علي الحسيني الخامنئي

ولد السيد الخامنئي عام (1358هـ.ق) في مدينة مشهد المقدّسة، وقد تعلّم جامع المقدمات والصرف والنحو في الثانوية، ومن ثمّ توجّه إلى الحوزة العلمية وتعلّم الأدب والمقدمات على يد والده وباقي الأساتذة هناك، وأكمل دروس السطوح في الحوزة المقدّسة في مشهد، وتوجه إلى النجف الأشرف للزيارة والدراسة الحوزوية العليا بعد أن أكمل دورة خارج الفقه والأصول على يد المرجع الكبير السيّد الميلاني في مدينة مشهد المشرفة. وفي النجف حضر دروس الخارج لدى السيّد محسن الحكيم والسيد محمود الشاهرودي وغيرهما، وقد أعجبه المنهج الدراسي في النجف، ولذلك طلب من والده أن يسمح له بأن يبقى في النجف، ولكن بعض الظروف

---

(1) محمد رضا النعماني، **شهيد الأمّة وشاهدها**، ج2، ص 122.

العائليّة اضطرته للعودة إلى مشهد، ثم انتقل منها إلى مدينة قم المقدّسة. واستمر بمتابعة دروسه العليا في الفقه والأصول والفلسفة متتلمذاً على أيدي المراجع العظام كالسيد البروجرديوالإمام الخمينيّ والشيخ مرتضى الحائري والعلّامة الطباطبائي. ثم ترك مدينة قم وعاد إلى مشهد لرعاية والده الّذي أصيب بمرض في عينه، وتابع سماحته دروسه العلمية في مدينة مشهد المشرفة على يد السيّد الميلاني وقام أيضاً بتدريس الفقه والأصول والمعارف الدينيّة للطلاب والشباب.

دخل السيّد الخامنئي معترك الجهاد السياسيّ عندما كان مقيماً في مدينة قم المقدّسة مع بداية الإمام الخمينيّ حركته الثورية، وخاض غمار الجهاد بشكل مباشر وفعّال، بالرغم من خطر العديد من التقلبات والمنعطفات وأعمال التعذيب والنفي والسجن. وقد ابتلي باعتقالات عديدة، بلغت ست مرّات. وأيضاً نفّاه النظام البهلوي المجرم في عام (1356هـ.ق) إلى مدينه ايرانشهر وبقي فيها ست أشهر، إلا أنه مع تصاعد جهاد الشعب الإيرانيّ استطاع أن يعود إلى مدينة مشهد المقدّسة من منفّاه، لكي يساند الثوار والمجاهدين. وعندما أسس الإمام الخمينيّ قبل انتصار الثورة: مجلس الثورة الإسلاميّة انضم السيّد الخامنئي إلى عضوية المجلس أما انتصار الثورة الإسلاميّة، فقد شغل مناصب متعدّدة، من كإمامة الجمعة في طهران وممثل أهالي طهران في مجلس الشورى وممثل الإمام الخمينيّ في أمور شتى، ثم منصب رئيس الجمهوريّة وقد تعرض إلى محاولة اغتيال دنيئة في مسجد أبي ذر بمدينة طهران قامت بها جماعة إرهابية ضالة.

وبرحيل الإمام الخمينيّ عقد الفقهاء والمجتهدون في مجلس

الخبراء جلسة تمّت فيها مبايعة السيّد القائد الخامنئي وليّاً لأمر المسلمين وقائداً للثورة الإسلاميّة المباركة بأكثريّة الآراء.

وللسيد مؤلّفات قيّمة كثيرة في مختلف مجالات الفكر الإسلامي، من أهمّها في مجال الفقه والاجتهاد:

1 ـ «الصابِئة».

2 ـ «المهادنة».

3 ـ «تقريرات أبحاث الخارج في القصاص والجهاد والمكاسب المحرمة».

4 ـ «أجوبة الاستفتاءات».

الأمر الرابع: منهج الاجتهاد في الدور الثامن

كما أشرنا سابقاً يبدأ الدور الثامن بجهاد المرجعية العليا، وعلى رأسها الإمام الخمينيّ ضد الحكم البهلوي، حيث استطاع الإمام أن يخلص الأمة ويعبّئ طاقاتها ضده حتى سقوطه وإقامة حكم إسلامي يعتمد النظريّة الفقهية، طبقاً لمذهب أهل البيت (ع) في الحكم، وهي نظرية ولاية الفقيه التي كان قد شرحها وهذّبها وأوضح معالمها في بحوثه الفقهية التي ألقاها على تلامذته في النجف الأشرف، ثم وفّقه الله سبحانه وتعالى لتطبيقها وتجسيدها وإخراجها إلى النور في إيران الإسلامية. فكانت الجمهوريّة الإسلاميّة اليوم، وما فيها من دستور وقوانين مستمدّة من الفقه الإسلامي، حصيلة وثمرة من ثمرات فكر وجهاد هذا الإمام الّذي كان من أبرز فقهاء ومراجع هذا العصر الفقهي الزاهر[1].

(1) **موسوعة الفقه الإسلامي**، ج1، ص 76.

فالمنهج الاجتهادي الّذي كان السيّد الإمام رائده وحامل لوائه، منهج يؤمن بالاجتهاد، وفق أسلوب السلف الصالح الّذي يعبّر عنه السيّد الإمام بالفقه الجواهري، وكان يعتقد بعدم جواز التعدّي عنه وبأن الاجتهاد فقط بهذا المنهج صواب وصحيح. إلّا أنه كان يصرّح بأنّ ذلك لا يعني أن الفقه الإسلامي غير متطوّر. ففي نفس الوقت الّذي كان يؤكد فيه الإمام على ضرورة الالتزام الكامل بالمنهج الّذي سار عليه السلف الصالح من المجتهدين نجده، من جهة أخرى، يؤكّد على حيويّة الفقه الإسلامي، من خلال إدراك الوقائع والأحداث في بعدي الزمان والمكان ومدى تأثيرهما في عمق عمليّة الاجتهاد[1].

وكان يؤكد على أن الحكومة، من وجهة نظر المجتهد الواقعي، هي تجلٍ للفلسفة العمليّة للفقه في تعاطيه مع كافّة المعضلات الاجتماعيّة والسياسيّة والعسكرية والثقافيّة، فالفقه هو النظريّة الواقعية والتامة لإدارة حياة الإنسان من المهد إلى اللحد[2].

وقد قال الإمام الراحل في نداء له إلى مراجع الشيعة وعموم العلماء: على المجتهد أن يكون ملّماً بمسائل عصره، محيطاً بها، فلم يعدّ مستساغاً للشباب والناس عموماً أن يقول مرجعهم ومجتهدهم: إنّني لا أبدي رأياً في القضايا السياسيّة، فالتعرف على أسلوب التعامل في مواجهة الألاعيب والدسائس السائدة في الثقافة العالميّة وعمق الرؤية الاقتصاديّة، وكيفية التعامل مع النظام الاقتصادي العالمي والتعمّق في السياسة، وحتى معرفة السياسيين والسياسة والمعادلات الحاكمة، كلّ هذا هو من خصائص المجتهد

(1) **صحيفه إمام (صحيفة الإمام)**، ج 21، ص 289.

(2) المصدر نفسه.

الجامع للشرائط، كما ينبغي على المجتهد أن يتحلّى بالفطنة والذكاء والفراسة وهو يتصدّى لتوجيه المجتمع الإسلامي الكبير، بل المجتمع العالمي بأسره.

فإضافة إلى الإخلاص والتقوى والزهد الّذي هو من شأن المجتهد، فإنّ عليه أن يكون مديراً ومدبّراً حقيقياً[1].

هذا هو المنهج الأساس للإمام في الاجتهاد وكيفيّته، الّذي أثر في الجوّ العلمي والفقهي للحوزة العملية. كما أن السيّد الشهيد الصدر قدس سره أيضاً سلك هذا المسلك فإنه، أيضاً، كان يعتقد أن استنباط كثير من الأحكام الشرعيّة لا بدَّ وأن يقوم على أساس النزعة الاجتماعيّة والعالميّة في فهم الأحكام من أدلّتها، لا على أساس النزعة الفرديّة الضيّقة ـ كما أشار إلى ذلك السيّد الحائري في ترجمته لحياة السيّد الشهيد[2] ـ فإن كثيراً من أدلّة الأحكام الشرعيّة لو نظرنا إليها وفق النزعة الاجتماعيّة العالميّة لاختلف فهمنا لها عمّا إذا نظرنا إليها وفق النزعة الفرديّة الضيّقة، فمثلاً أخبار التقية والجهاد وحرمة الربا تفهم في ضوء إحدى النزعتين بشكل، وتُفهم في ضوء النزعة الأخرى بشكل آخر[3].

وقد حاول السيّد الشهيد في كتابه «الإسلام يقود الحياة» بيان عطاء الفكر الإسلامي على مستوى حاجة الأمة الإسلاميّة، بعد قيام الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران، حيث استجدّت في الأمّة الإسلاميّة بعد انتصار الإسلام على صعيد الحكم في إيران، حاجات فكريّة متناسبة مع طرح الإسلام كدولة تستمدّ أصالتها من السماء، فقام

(1) مقدّمة رسالة الاجتهاد والتقليد للإمام الراحل قدس سره.

(2) **كاظم الحائري، مباحث في علم الأصول**، ص 42.

(3) دروس في علم الأصول، المقدمة، ص 65 ـ 66.

السيّد الشهيد قدس سره بمحاولة إعطاء للفكر الإسلامي في ضوء هذه المستجدّات[1].

كان السيّد الشهيد يعتقد بأهميّة وضرورة إقامة حكومة إسلاميّة في عصر الغيبة. يقول السيّد الشهيد في رسالة له بهذا الخصوص ما خلاصته:

«في هذا المجال نودّ أن نؤكّد الحقائق التالية:

الحقيقة الأولى: إن تطبيق الإسلام فرضيّة واجبة وإنّ إعادة الإسلام إلى كلّ مجالات الحياة وإقامة النهضة الحقيقيّة للأمّة على أساسه شرط ضروري في استعادتها لمجدها وكرامتها.

الحقيقة الثانية: إن تطبيق الإسلام على مجتمع معاصر يتطلّب اجتهاداً حيّاً متحركاً واعيا قادراً على الاتصال المباشر بمصادر الإسلام.

الحقيقة الثالثة: إنّ الفقه الإسلامي الإمامي هو المدرسة الوحيدة في الفقه الإسلامي العظيم التي واصلت حركتها العلمية واجتهادها المتحرك، ومارست صيغها الفقهية والاجتهادية على مرّ الزمن ولا زال الاجتهاد والمجتهدون فيها قادرين على استنباط الحلول المناسبة لمشاكل الحياة من الشريعة»[2].

وفي نفس المسار نجد أن السيّد الخامنئي يبدي قلقه بشأن بعض مظاهر الضعف والجمود المهيمن على الحوزة، وخاصة الفقه، مما يوجب على أساتذة الحوزة وطلابها بذل الجهود في سبيل تطوير الفقه وعلومه بشكل يمكن معه تحوّل الفقه إلى نظريّة إدارة حقيقيّة

---

(1) **دروس في علم الأصول، المقدمة**، ص 75.

(2) محمد رضا النعماني، **شهيد الأمّة وشاهدها**، ج1، ص 12 ـ 13.

وكاملة للإنسان والمجتمع. ملبّياً شتى الاحتياجات الاجتماعيّة والحكومية والقضايا والموضوعات المستجدّة[1].

الأمر الخامس: أهم خصائص الدور الثامن

يمكن أن نشير إلى أهم مميّزات هذا الدور وخصائصه، وهي كما يلي:

1 ـ اهتمام كثيرين من المجتهدين وأساتذة الحوزة العلمية بمسائل السياسة والاجتماع على ضوء الإسلام واستكشاف الرأي الشرعي إزاءها والخروج عن حصرها في إطار المسائل الفردية والعبادية فقط.

2 ـ تدوين دستور الجمهوريّة الإسلاميّة وفقاً للاجتهاد الإمامي ومذهب أهل البيت (ع) بمشاركة كثيرين من العلماء والمجتهدين الذين كانوا يمثلون الأمة في مجلس الخبراء لتنظيم الدستور الإسلامي في الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانية.

3 ـ اهتمام الحوزة والأساتذة في حل المعضلات المرتبطة بإدارة المجتمع والمسائل المستحدثة التي تطرح في شتّى جوانب الحياة.

4 ـ مواجهة الاجتهاد الإسلامي مع السلطة العلمانيّة الحاكمة في العالم، والمدنيّة المكوّنة وفق الفلسفة الليبرالية والديموقراطية الغربية.

5 ـ إحياء الإسلام والتأكيد على أهميّة الرجوع إلى الكتاب والسنة في جميع العالم الإسلامي، بالنسبة إلى جميع أبناء الإسلام

---

(1) **عدنان فرحان، أدوار الاجتهاد عند الشيعة الإمامية**، ص 334 ـ 335؛ مجلة الحياة الطيّبة، ج1، ص 162.

وشبابهم خاصّة، والجهاد في سبيل فتح بابَ الاجتهاد، بعد انسداده في القرون المتتالية.

وهذه الخصائص الخمسة، إنما ذكرناها على سبيل المثال والإشارة، لا على سبيل الحصر، وإلا فإن الدور الثامن من هذه الأدوار، حافل بالكثير من المميزات والخصائص، وفي الختام، نبتهل إلى اللّٰه سبحانه وتعالى أن يمنَّ على المسلمين باتباع الكتاب والسنة. وآخر دعوانا أنْ الحمد للّٰه رب العالمين.

وصلى الله على محمد وآله الطاهرين

9 رجب 1430

المصادر والمراجع

ابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، منشورات الرضي، أفست عن طبعة القاهرة، قم.

أبو القاسم الخوئي، **التنقيح من شرح العروة الوثقى**، مؤسسة الإمام الخوئي.

أبو القاسم الخوئي، **معجم رجال الحديث**، مدينة العلم، قم.

أبو القاسم القمي، **القوانين المحكمة في الأصول**، طبعة حجرية، تبريز، ١٣١٦هـ.ش.

أحمد بن شعيب النسائي،**سنن النسائي**، بيت الأفكار الدولية، بيروت.

أحمد بن علي الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٧.

أحمد بن علي المقريزي، **الخطط المقريزيّة**، دار التحرير للطباعة، القاهرة.

أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٩.

أحمد بن محمد الفيّومي، **المصباح المنير**، دار الهجرة، قم، ١٤١٤هـ.

أحمد بن محمد بن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، مكتبة النهضة المصريّة، القاهرة، ١٩٨٤.

الآخوند الخراساني، **كفاية الأصول**، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، ١٣٢٩هـ.

آغا بزرگ الطهراني، **تاريخ حصر الاجتهاد**، تحقيق محمد علي الأنصاري، مؤسسة تحقيقات ونشر معارف أهل البيت (ع)، قم.

آقا بزرگ الطهراني، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، دار الأضواء، بيروت.

جعفر السبحاني، **موسوعة طبقات الفقهاء**، مؤسسة الامام الصادق، قم، ١٤١٨ هـ.

جعفر كاشف الغطاء، **الحق المبين في تصويب المجتهدين وتخطئة الأخباريين**، الذخائر للنشر، ١٩٩٩.

حسن نصر الله، **تاريخ كرك نوح**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت.

حسين عزيزي، **مباني وتاريخ تحول اجتهاد**، بوستان كتاب، قم، ١٣٨٤هـ.ش.

خضر عبدالفتاح، **أزمّة البحث العلمي في العالم العربي**، مطبعة سفير، الرياض، ١٤١٢هـ.

الخليل بن أحمد الفراهيدي، **ترتيب كتاب العين**، دار الأعلى، بيروت، ١٩٦٩.

الشاطبي، **الموافقات في أصول الفقه**، دار الفكر، بيروت، لا تاريخ.

شاه وليّ الله الدهلوي، **الإنصاف في بيان سبب الاختلاف**،

عبدالرحمن الجزيري، **الفقه على المذاهب الأربعة**، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٣.

عبد الرحمن السخاوي، **المقاصد الحسنة**، دار الكتاب العربي، بيروت.

عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، **تاريخ الخلفاء وألقاب الصحابة**، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٣٧١هـ.

عبد الله المامقاني، **تنقيح المقال في علم الرجال**، المطبعة المرتضوية، النجف الأشرف.

عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، **سنن الدرامي**، دار المغني، الرياض.

عبدالوهاب إبراهيم، **منهج البحث في الفقه الإسلامي**، دار ابن حزم، بيروت، ٢٠٠٠.

عبدالوهاب خلاف، **خلاصة التشريع الإسلامي**، دار القلم، الكويت.

عبد الوهاب خلاف، **مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نصّ فيه**، دار القلم، دمشق.

عدنان فرحان، **أدوار الاجتهاد في الفقه الإمامي**، دار السلام، بيروت، ٢٠٠٨.

علي بن أحمد (ابن حزم)، **الإحكام في أصول الأحكام**، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٠.

علي بن أحمد (ابن حزم)، **المحلّى**، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لا تاريخ.

علي بن الحسين الكركي، **جامع المقاصد**، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم.

علي محمد معوض وعادل أحمد عبدالموجود، **تاريخ التشريع الإسلامي**،دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠.

فخر الدين الطريحي، **مجمع البحرين**، مؤسسة البعثة، قم، ١٤١٤هـ.

الفضل بن الحسين الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، دار المعرفة، بيروت.

كمال الدين عبد الرزاق بن الفوطي، **الحوادث الجامعة والتجارب النافعة**.

محسن الأمين، **أعيان الشيعة**، دار التعارف، بيروت، ١٣٧٠هـ.

محسن آل سيد غفور، **جايگاه سياسي عالم ديني در دو مكتب أخبارى واصولي**، بوستان كتاب، قم، ١٣٨٤هـ.ش.

محمد أبو زهرة، **الإمام الصادق حياته وعصره وآراؤه الفقهيّة**، دار الندوة الجديدة، بيروت، لا تاريخ.

محمد أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامية**، دار الفكر العربي، بيروت، لا تاريخ.

محمد الخضري بك، **تاريخ التشريع الإسلامي**،دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٨.

محمد أمين الإسترابادي، **الفوائد المدنية**، طبعة حجرية، إيران.

محمد باقر الخونساري، **روضات الجنات**، طهران، ١٣٩٠هـ.

محمد باقر الصدر، **المعالم الجديدة**، مركز الأبحاث، قم، ١٤٢١.

محمد باقر الصدر، **دروس في علم الأصول**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٧٩.

محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، دار الكتب الإسلاميّة، طهران.

محمد بن أحمد الذهبي، **تاريخ الإسلام ووفيات الأعيان**، تحقيق عمر عبد السلام التدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٩.

محمد بن إدريس الشافعي، **الرسالة**، تحقيق أحمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، لا تاريخ.

محمد بن الحسن الجحوي الثعالبي، **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٥.

محمد بن الحسن الحر العاملي، **الفوائد الطوسية**، موسسة تحقيقات ونشر معارف أهل البيت (ع)، قم.

محمد بن الحسن الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، ١٤٠٤هـ.

محمد بن الحسن الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، تحقيق أحمد قصير العاملي، النجف.

محمد بن الحسن الطوسي، **تهذيب الأحكام**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت.

محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الطبري**، روائع التراث، بيروت، لا تاريخ.

محمد بن سعد، **طبقات ابن سعد = الطبقات الكبرى**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٩٦.

محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٥هـ.

محمد بن علي الأردبيلي، **جامع الرواة**، مطبعة نكين، قم، ١٣٣٤هـ.

محمد بن علي الشوكاني، **إرشاد الفحول**، دار الفكر، بيروت، لا تاريخ.

محمد بن علي شمس الدين الذهبي، **تذكرة الحفاظ**، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٩٩٨.

محمد بن مرتضى الفيض الكاشاني، **مفاتيح الشرايع**،موسسة تحقيقات ونشر معارف أهل البيت (ع)، قم.

محمد بن مكرم ابن منظور، **لسان العرب**، **دار صادر**، **بيروت**، **لا تاريخ**.

محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، المكتبة المرتضوية، طهران.

محمد تقي التستري، **قاموس الرجال**، قم، إيران.

محمد تقي الحكيم، **الأصول العامة للفقه المقارن**، مؤسسة تحقيقات ونشر معارف أهل البيت، قم، لا تاريخ.

محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسيرالقرآن**، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٩٨٠.

محمدرضا المشهدي، **تفسير كنز الدقائقوبحر الغرائب**، مؤسسة الطبع والنشر، إيران.

محمدرضا المظفر، **المنطق**، دار التعارف، بيروت، ١٩٨٥.

محمد رضا النعماني، **شهيد الأمة وشاهدها**، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، قم، ١٤٢١هـ.

محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، جامعة الكويت، الكويت، ١٩٧٣.

محمد عبد الرؤوف المناوي، **فيض القدير**، المكتبة التجاريّة، مصر.

محمد فريد وجدي، **دائرة معارف القرن العشرين**.

محمود شكري الآلوسي، **تاريخ نجد**، مكتبة مدبولي، القاهرة.

مرتضى الأنصاري، **المكاسب المحرمة**، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم.

مرتضى العسكري، **معالم المدرستين**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت.

مرتضى مطهري، **اسلام و مقتضيات زمان (الإسلام ومقتضيات العصر)**.

مهدي پور علي، **درآمدى بر تاريخ علم أصول** (مدخل إلى تاريخ علم الأصول).

الميرزا النوري، **مستدرك الوسائل**، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم.

النجاشي، **رجال النجاشي**، مؤسسة النشر التابعة لجامعة المدرسين، قم.

وهبي سليمان غاوجي، **أبوحنيفة النعمان إمام الائمة الفقهاء**، دار القلم، دمشق، ١٩٩٩.

ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، دار الفكر، بيروت.

يوسف البحراني، **لؤلؤة البحرين**، مؤسسة النشر التابعة لجامعة المدرسين، قم.

مركز الحضارة
لتنمية الفكر الإسلاميّ

مؤسّسة فكريّة تنشط في ميدان البحث العلميّ، وتنطلق من الإيمان الراسخ بقدرة الإسلام على تقديم البديل الحضاريّ للإنسان، كما أنّها تحمل قناعةً راسخةً بأنّ الفكر الإسلاميّ المعاصر لا يمكن أن يمثّل مساهمةً حضاريةً إلا إذا سار بين حدّين، هما: حدّ عدم القطيعة مع الأصول والمنطلقات الفكريّة الثابتة، وحدّ قبول النقد والانفتاح عليه في سعي دؤوبٍ للرقيّ بالواقع الثقافيّ للعالم الإسلاميّ.

وتندرج إصدارات المركز ضمن، سلاسل بحثيّة هي:

- **سلسلة الدراسات القرآنيّة**
- **سلسلة الدراسات الحضاريّة**
- **سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلاميّ**
- **سلسلة دراسات الفكر الإيرانيّ المعاصر**